NEDERLANDS THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

UITGEGEVEN DOOR DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN DER RIJKSUNIVERSITEITEN TE LEIDEN, GRONINGEN EN UTRECHT EN DER UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM

4

VIERDE JAARGANG
1949–1950

ONDER REDACTIE VAN:

PROF. DR S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

DR W. F. DANKBAAR

PROF. DR W. LEENDERTZ

PROF. DR G. VAN DER LEEUW

PROF. DR M. VAN RHIJN

PROF. DR TH. C. VRIEZEN

PROF. DR J. DE ZWAAN

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

H. VEENMAN & ZONEN · WAGENINGEN

73020

v. 4
1949/50

INHOUD

ARTIKELEN

Blz.

Dr M. H. Bolkestein, Het Woord Gods en de kosmos 1
Dr G. J. Hoenderdaal, Het objectieve gehalte der geloofservaring 12
Dr L. Makkai, Die bürgerliche Revolution in der Kirche. Hundert Jahre Volkskirche und innere Mission 24
Prof. Dr F. M. Th. de Liagre Böhl, Profetisme en plaatsvervangend lijden in Assyrië en Israël, I en II 81, 161
Dr A. F. N. Lekkerkerker, De actualiteit van Augustinus . . . 92
Dr W. F. Dankbaar, Het apostolaat bij Calvijn 177
Dr A. E. Loen, Rehabilitatie der ontologie 203
Prof. Dr J. N. Bakhuizen van den Brink, Anno Santo 241
Prof. Dr G. C. van Niftrik, Sartre en zijn betekenis voor de theologie 259
Dr J. J. Mak, Heer Halewijn en de goddelijke bedrieger 278
Prof. Dr W. den Boer, Grieks-Romeinse geschiedschrijving in haar verhouding tot het bijbelse en moderne historische denken . . . 305
Prof. Dr Th. L. Haitjema, De betekenis van het heilsfeit in de Christusbelijdenis 328
Prof. Dr W. C. van Unnik, Kanttekeningen bij een nieuwe verklaring van de anamnese-woorden 369
Prof. Dr C. W. Mönnich, De achtergrond van de Ariaanse christologie 378

KRONIEKEN

Dr W. F. Dankbaar, Zendingskroniek 37
J. R. Wolfensberger, De Nederlandse Hervormde Kerk. Kroniek 1948–1949 122
Dr H. van der Linde, Oecumenische kroniek 348

MEDEDELINGEN

Prof. Dr G. van der Leeuw, Bericht over de Godsdienstwetenschap 112
Prof. Dr M. van Rhijn, Nieuwe literatuur over de kerkgeschiedenis 193
Prof. Dr A. van Selms, Een lapsus van Calvijn? 413

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

W. Aalders, Cultuur en sacrament (Berkelbach v. d. Sprenkel) 59. W. Aalders en J. v. Nieuwenhuyzen, Herv.-Rem. gesprek (Spanjaard) 297. R. E. v. Arkel, Boodschap der genade (Berkelbach v. d. Sprenkel) 69. C. M. v. Asch v. Wijck, Kerken uit vele landen (Berkelbach v. d. Sprenkel) 55. D. S. Attema, Oudste chr. in Z.-Arabië (v. Leeuwen) 145. J. H. Bavinck, Godsopenbaring II (J. N. Sevenster) 139. R. F. Beerling, Onsocratische gesprekken (Leendertz) 299. G. C. Berkouwer, Dogmatische studiën (Berkelbach) 222. G. Brillenburg Würth, Chr. leven (Leendertz) 72. P. A. H. de Boer, O.T.-ische studiën (Brongers) 47. W. den Boer, Godsdienst der Grieken (De Zwaan) 288. J. Boisset, Christentum (Obbink) 138. K. H. Bouman, Forgotten Gods (Obbink) 137. H. Bornkamm, Grundrisz Kirchengeschichte (v. Rhijn) 220. A. J. Bronkhorst, Illegalen van oud-Israël (Edelkoort) 290. G. Buchwald, Luther (v. Rhijn) 220. H. v. Campenhausen, Askese in Urchr. (De Zwaan) 291. O. Cullmann, Noël dans l'église ancienne (Bakhuizen v. d. Brink) 361. M. David, Babyl. wet (De Boer) 139. Th. Delleman en A. Hijmans, Huwelijksboek (Berkelbach v. d. Sprenkel) 74. P. Denis, Islam et chrétienté (Obbink) 45. S. de Diétrich, Gods plan met de wereld (Smit) 232. O. A. Dilschneider, Gegenwart Christi (Berkhof) 61. N. G. M. v. Doornik, Jeugd tussen God en chaos (Berkelbach v. d. Sprenkel) 68. G. Ebeling, Kirchengesch. als Auslegung der H.S. (v. Rhijn) 143. H. J. M. Fortmann, Geloof en sacr. (Berkelbach v. d. Sprenkel) 60. Fundamenten en perspectieven (Fischer) 227. W. F. Golterman, Geloof en geschiedenis (De Zwaan) 423. F. W. Grosheide e.a., Gesch. der Kerk (v. Rhijn) 52. H. R. G. Günther, Gesch. der Frömmigkeit (v. Rhijn) 142. W. J. de Haan, Levensnood en levenskunst (Roose) 422. Th. L. Haitjema, Dogmatiek als apologetiek (Leendertz) 56; Handboek voor de prediking II (G. Sevenster) 65. G. J. W. Herngreen, Elia (Edelkoort) 289. K. Heussi, Kirchengesch. (Dankbaar) 295. J. Hohlenberg, Kierkegaard (Leendertz) 234. A. Holland, In bondgenootschap met God (Vriezen) 50. J. H. v. d. Hoop, Geestelijke vrijheid (De Vos) 73, 233. J. H. Hospers, Aramees v. h. boek Daniël (Beek) 51. G. Howe, Glaube u. Forschung (Leendertz) 155. In Koninklijke dienst (Hoenderdaal) 419. H. H. Jansen, Oscar and Umbrian inscriptions (De Zwaan) 361. E. Janssen, Moeder Gods (Moulijn) 421. J. Kalff, Rembrandt en de Bijbel (Leendertz) 423. W. P. Keyzer, Vinet (Kluit) 53. Ph. Kohnstamm en W. Nolet, Getuigen van Christus (v. Rhijn) 52. J. Koopmans, Onder het Woord (Dankbaar) 151. J. J. Koopmans, Aram. grammatica (Hospers) 288. J. H. Kroese, De hand op de mond (Edelkoort) 46. M. A. Krop, Brieven aan mijn geref. vriend (Berkelbach v. d. Sprenkel) 60. A. Lecerf, Etudes calvinistes (Berkelbach v. d. Sprenkel) 418. G. v. d. Leeuw, Sacramentstheologie (Dankbaar) 146. A. F. N. Lekkerkerker, Reformatie in de crisis (v. Rhijn) 144. D. F. W. v. Lennep, Euripides (Den Boer) 287. C. S. Lewis, Beeldhouwer en zijn beeld (Aalders) 232. H. v. d. Linde, Eerste steen gelegd (Dankbaar) 152. J. Loos, Kohlbrügge (Berkelbach v. d. Sprenkel) 55. J. Louet Feisser e.a., Chr.-academicus en wetenschap (Leendertz) 72. P. J. Maan, Barchman Wuytiers (De Vries) 221. G. Mayeda, Le langage et l'Evangile (De Zwaan) 219. K. H. Miskotte Om het levende Woord (J. N. Sevenster) 363. H. J. Mispelblom Beyer, Tolerantie en fanatisme (Leendertz) 154. H. Mulder, Eerste hoofdstukken van Lucas (De Zwaan) 417. D. Nauta, Calvinisme in Ned. (v. Rhijn) 296. O. Noordmans, Zoeklichten; Gods poorten (Leendertz) 230, 231. C. A. v. Peursen, Riskante philosophie (Leendertz) 69. A. D. R. Polman, Ned. Geloofsbelijdenis (Berkelbach v. d. Sprenkel) 224. J. J. Poortman, Indeterminisme of determinisme (Loen) 298. G. Quispel, Ptolémée, lettre à Flora (De Zwaan) 141. H. Redeker, Existentialisme (Leendertz) 235. G. Ricciotti, Leven van Jezus (v. Unnik) 293. S. J. Ridderbos, Gemene-gratie-probleem (v. Ruler) 296. Satanas und Soteria (De Zwaan) 290. K. Schneider, Kennen und Erkennen (De Vos) 156. J. A. Schreuder, Blumhardt (v. Dijk) 418. J. N. Sevenster e.a., Ned. Geloofsbelijdenis (Berkelbach v. d. Sprenkel) 362. J. Severijn, Encyclopaedie (Leendertz) 44. E. L. Smelik, Gesprek in de past. theologie (Berkelbach v. d. Sprenkel) 69. J. L. Snethlage, Herinneringen en perspectieven (Leendertz) 236. A. J. de Sopper, Grenzen der openbaring (Berkelbach v. d. Sprenkel) 74; Teixeira de Pascoaes, Paulus (De Zwaan) 417. P. Timp, De verlosser (Moulijn) 420. Z. Trtik, Christology (Berkelbach v. d. Sprenkel) 56. S. Ulfers, Bijb. geschiedenis (Leendertz) 231. H. Veldkamp, De boer uit Tekoa (Edelkoort) 416. M. Visser, De Hartog (Scheers) 145. D. H. Th. Vollen-

HOVEN, Logica (Leendertz) 70. H. DE VOS, Het chr. geloof (Berkelbach v. d. Sprenkel) 58. E. A. A. DE VREEDE, Wij in Hem en Hij in ons (Berkelbach v. d. Sprenkel) 422. W. J. DE WILDE, Profetisch getuigenis (Brongers) 415. J. DE ZWAAN, Inleiding N.T. (v. Unnik) 291.

BERICHTEN

Mededelingen van de Redactie, 80, 367. Internationaal congres voor Oud-Testamentici te Leiden, 160, 368. Prijsvraag Universiteit Amsterdam, 160. VIIth Congress for the history of religions, Amsterdam 1950, 303.

HET WOORD GODS EN DE KOSMOS

DOOR

M. H. BOLKESTEIN

Batavia

In zijn „Theologie des Neuen Testaments" maakt E. Stauffer een opmerking, die zowel voor de exegetische als voor de dogmatische theologie van belang is. Naar aanleiding van de brieven van Paulus zegt hij, dat Paulus in de brief aan de Galaten een concentratiebeweging uitvoert en in de brief aan de Colossenzen een expansiebeweging. In de eerste brief gaat Paulus in de diepte; in de tweede laat hij, tegenover de haeresie daar ter plaatse, zien, van welke omvang het heil is. En Stauffer voegt daar aan toe: „Paulus hat eine Fülle bedeutender Schüler gehabt. Den Gal. hat keiner von ihnen ganz verstanden, bis Luther kam. Das geschichts-theologische Vermächtnis des Kol. hat keiner vollstreckt, bis heute" [1]) Hierin ligt een uitdaging voor de theologie, om beter dan voorheen na te denken over de boodschap, die Paulus heeft gebracht in de brief aan de Collossenzen. Ik heb elders al eens de gedachte uitgesproken, dat de Westerse geest misschien de voorwaarden niet meer bezit om deze stof te kunnen verwerken. Misschien heeft de Oosterse geest, die nog niet door rationalisme en individualisme is heengegaan, een gemakkelijker toegang tot de gedachtenwereld van Paulus in dit opzicht. Het lijkt mij niet uitgesloten, dat hier de Westerse theologie van een toekomstige Oosterse zal kunnen leren. [2])

Toch hebben de vragen, waarop Stauffer zinspeelt, ook in het Westen de geesten wel bezig gehouden. Het waren echter meestal enigszins theosophisch ingestelde lieden, die zich om deze vragen bekommerden. Anderen hebben niet meer dan brokstukken, fragmentarische gedachten uitgesproken. Op dit terrein geldt, wat Von Loewenich eens schreef over het zoeken naar een philosophia christiana: „Dem mangelnden Interesse unserer reformatorisch gesinnten Theologie an diesen Fragen steht ein ebenso lebhaftes von seiten heterodoxer Elemente in unserer Theologiegeschichte gegenüber. So befinden wir uns heute in der merkwürdigen Lage, dasz wir wohl auf Ehrfurcht gebietende Systeme in dieser Frage zurückblicken können, aber bei ihnen dafür wichtige reformatorische Ein-

[1]) E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 1945^{2}, S. 23 f.

[2]) Mijn artikel *Theologie in deze tijd en in deze landen*, Vox Theologica, Oct. 1948, blz. 5–13.

sichten preisgegeben finden, während wir auf der anderen Seite diese reformatorischen Einsichten wohl gewahrt sehen, dafür aber in dieser Frage leer ausgehen" [1].

De reformatoren waren volledig in beslag genomen door andere vragen, in het biezonder door de vraag naar de rechtvaardigmaking door het geloof. Dit heeft hun gezichtsveld beperkt. Een deel van het Schriftgetuigenis hebben ze onbewerkt laten liggen; ze zijn van een – vergefelijke – eenzijdigheid niet vrij te pleiten. De moderne exegese gaat langzamerhand deze eenzijdigheid zien en bestrijden, maar het zal stellig nog lang duren, eer de kerk van de perspectieven, die hierdoor geopend worden, het volle gebruik zal maken in haar belijden.

Het is onweersprekelijk, dat het Nieuwe Testament niet alleen een relatie tussen het Woord Gods en de mens ziet, maar ook een relatie tussen het Woord Gods en de kosmos. Daar is in de eerste plaats het lichamelijke element van het menszijn; door de invloed van de Griekse anthropologie heeft zich alle aandacht gericht op de mens als geest, op de ziel van de mens. In het Nieuwe Testament is het gezichtsveld echter wijder. Daar is in de tweede plaats de betekenis van het Woord Gods voor de buitenmenselijke wereld. Het heil, dat God in Christus schenkt en werkt, heeft een zeer brede strekking; het grijpt wijd om zich heen en laat zich voelen tot in de verre gebieden van de engelenwereld en de geestenwereld, de verborgen kosmische machten, ja, het opent een uitzicht op de verlossing van de gehele wereld, mens en kosmos. Het is misschien wat overdreven en eenzijdig, als Prof. de Zwaan zegt: „dit lijkt mij wel duidelijk, dat een visie op Jezus Christus, die Zijn werk niet *allereerst* kosmisch ziet, Hem en het verlossingswerk tevens, neerhaalt en tegelijk den mensch al te zeer verheft en in het middelpunt stelt" – hij heeft toch stellig gelijk, als hij even verder aldus voortgaat: „Christus en Zijn verlossingswerk slechts te betrekken op ons menschjes en blind te blijven voor wat Paulus als het „zuchten der schepping" heeft gezien, die voorstelling is een erfdeel van den Oud-Romeinschen kleinburgerlijken geest, die het traditioneele Christendom gemaakt heeft tot iets, wat zelfs een Augustinus met zijn machtig genie niet meer heeft kunnen doordeesemen" [2].

---

[1]) W. von Loewenich, *Luthers Theologia Crucis*, 1929, S. 86.

[2]) J. de Zwaan, *De Efezenbrief van Paulus*, 1927, blz. 83; zie geheel cap. XVII, ook cap. XII; vgl. J. de Zwaan, *Antieke Cultuur*, 1918², blz. 100 v.: „de cosmische achtergrond van het Christendom (b.v. in Ef. en Col.) ligt tegenwoordig ver buiten onzen gezichtskring".

In het Anglicanisme en in de Oosterse Orthodoxie is het besef van de kosmische betekenis van de Incarnatie en de Opstanding levend gebleven. Doch in het reformatorisch protestantisme is een min of meer spiritualistische anthropocentriciteit gekomen. Men heeft geen oog meer gehad voor deze toch oer-bijbelse dingen. Ik kan hier slechts enkele theosophisch en mystiek beïnvloede randfiguren noemen als Hamann, Oettinger en Von Baader. Bij hen werkte iets door van de mystiek van Böhme. In Nederland kan ik wijzen op een meer kerkelijke figuur als Prof Dr J. H. Gunning Jr, die telkens de aandacht vestigde op de universele, kosmische betekenis van het Christendom, speciaal op de betekenis van het Scheppingsmiddelaarschap van Christus, op de recapitulatie en de toekomstige verloste lichamelijkheid. In zijn ,,Blikken in de Openbaring" vindt men, hier en daar verspreid, belangrijke opmerkingen over dit onderwerp. [1])

Als ik het nu toch waag, enkele gedachten over de kosmische betekenis van het Woord Gods op papier te zetten, ben ik mij van de gevaren, die hier dreigen, bewust. Ik weet, dat het gevaar van speculatie hier elk ogenblik dreigt. Daarom zal ik in het volgende niet verder komen dan tot het opsommen van enige gezichtspunten, die hier m.i. van belang zijn. Het blijft echter een fragmentisch geheel; daarvan ben ik mij bewust.

Mijn opmerkingen wil ik rangschikken onder drie hoofden: dat der schepping, dat der verzoening en dat der verlossing Doch vooraf een enkel woord over deze drie woorden. In schepping, verzoening en verlossing hebben wij te maken met drie werken van de ene drieenige God. Nu moeten wij goed bedenken, dat, naar de oude uitspraak, de opera trinitatis ad extra niet te scheiden zijn. Wij mogen en moeten ze wel onderscheiden. We kunnen ze per appropriationem toeschrijven aan Vader, Zoon en Geest. Doch de leer van de perichorese waarschuwt ons, dat we deze drie werken hebben te zien als de werken van de ene en zelfde God. Hij werkt Zichzelf niet tegen. En laat geen van Zijn werken los. In het werk van de Verzoener wordt het werk van de Schepper niet ongedaan gemaakt, ook niet overgedaan, maar gered; evenzo in het werk van de Verlosser. Dit moeten we goed bedenken, willen we geen theologie van het eerste artikel bedrijven, los van het tweede. In de tweede plaats mogen we geen theologie van het tweede artikel aanhangen, die niet een relatie zou

---

[1]) Zie over hem: J. H. Semmelink, *Prof. Dr J. H. Gunning, zijn Ontwikkelingsgang en zijne Beginselen*, 1926, spec. blz. 152.

hebben met de schepping. Tenslotte mogen we geen eschatologie voorstaan, waarin datgene, dat in de schepping gegeven is en door de verzoening gered is, zou komen weg te vallen. Ik hoop, dat wat hier verder volgt, een illustratie van deze aanwijzing zal zijn.

Wij beginnen met de schepping, omdat zij de eerste van Gods werken is. In de volgorde der kennis gaat de schepping niet voorop, maar in de zakelijke orde kunnen we best met haar beginnen. Als we maar bedenken, dat wij de schepping pas kennen vanuit de openbaring des Zoons, de verzoening. God, die de Schepper is, is geen ander dan de God, die Zich in Jezus Christus als de Verzoener heeft geopenbaard. Zijn scheppen staat niet in tegenstelling met Zijn verzoenend handelen, noch ook omgekeerd.

God nu, de trinitarische God, de Vader van Jezus Christus, is de Schepper. Hij is de Schepper van hemel en aarde. Het is opmerkelijk, dat de oude kerkelijke geloofsbelijdenis hier niet allereerst de mens noemt in het Credo. Is dit toevallig of opzettelijk? K. Barth leidde eens uit deze formulering af, dat het symbool op opvallende wijze de mens niet naar voren schuift en niet in het middelpunt zet. [1]) Toch loopt Barth's scheppingsleer in de Kirchliche Dogmatik uit op een anthropologie (III, 2). Daarin zegt hij, dat hij geen ontologie van het heelal wil geven. Het is immers de *mens*, met wie God een geschiedenis begint en over een geschiedenis, die God met de kosmos aangaat, weten wij niets. Hier dreigt speculatie. [2]) Wij willen de waarschuwende opmerkingen van Barth niet in de wind slaan, maar moeten toch opmerken, dat, zij het ook indirect, de kosmos toch een theologische relevantie heeft. Barth zegt wel, dat zij niet anders is dan een voor de *mens* gedekte tafel; toch meen ik, dat er vanuit de geschiedenis, die God met de mens maakt, wel enig licht valt ook op de kosmos als zodanig. Wij mogen de werken van de drieënige God niet anthropocentrisch verengen en vermenselijken.

Als Schepper zegt God ja, ja tot de mens, maar niet alleen tot de mens, maar ook tot hemel en aarde. Ze zijn „goed"; hun bestaan is geen storing van Gods werk, maar dienstbaar aan Zijn werk. Ze hebben een plaats ontvangen, waar ze bruikbaar zijn, als schouwplaats van Zijn verdere handelen. Hier wordt reeds bij de wortel afgesneden elke vorm van spiritualistische gnosis, elk metaphysisch dualisme. Evengoed als elk mystisch pantheïsme.

Nog veel duidelijker wordt dit door de belijdenis van het Schep-

---

[1]) K. Barth, *De Apostolische Geloofsbelijdenis*, 1935, blz. 45.

[2]) K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, III, 2, 1948, S. 1–20.

pingsmiddelaarschap van de Zoon, zoals we dat vinden in plaatsen als Joh.1:3, 10; 1 Cor.8:6; Col.1:15–17; Hebr.1:2; Openb.2:14 (Ef.3:9 alleen in de textus receptus) Daar wordt gezegd van de *κόσμος*, van *τά πάντα*, van *οἱ αἰῶνες*, dat ze geschapen zijn *ἐν χριστῷ* of *δια χριστοῦ*. Hij is de *πρωτότοκος*, de *ἀρχή* van alles. *χωρὶς αὐτοῦ* is niets geworden. Het komen van de Zoon in de wereld was een komen in „het Zijne", *τὰ ἴδια*, en dit woord slaat misschien niet alleen op het volk Israël, ook niet uitsluitend op de mensenwereld, maar op al het geschapene. [1])

De Zoon heeft met het scheppingswerk van de Vader te maken. De werken van de drieënige God naar buiten zijn niet te scheiden. Nu mogen we weer niet in het andere uiterste vervallen, door te monistisch over de schepping en het genadeverbond te gaan spreken. Schleiermacher heeft gemeend, dat de verlossing reeds in kiem in de schepping gegeven was. Omgekeerd heeft Barth gezegd, dat God schiep, opdat Hij zou kunnen verlossen. Beide meningen zijn mij te monistisch. Toch mag een relatie tussen schepping en verzoening niet ontkend worden. Ik zou het zo willen formuleren, dat in schepping en verzoening éénzelfde stijl is te bespeuren. God komt in Zijn verlossingswerk niet buiten Zijn terrein, maar redt, wat reeds van meet af aan het Zijne is. Nauwer zullen wij de band tussen schepping en genade toch niet mogen leggen. Maar deze band is er dan toch stellig wel.

Dat blijkt ook heel duidelijk uit het werk der verzoening zelf. Ook in de verzoening gaat het om hemel en aarde, niet enkel om de mens, al gaat het wel in het bijzonder om hem. Dat niet enkel de mens in het werk der verzoening is begrepen, wordt zichtbaar in het gehele Nieuwe Testament. Paulus heeft deze dingen het meest doordacht, maar overal zijn ze in kiem aanwezig. Paulus ziet de strekking van de verzoening niet beperkt tot de mens, maar uitgebreid over het ganse heelal. Immers, de zonde heeft een kosmische ontwrichting teweeggebracht. De ganse kosmos zucht en is in barensnood, wachtende op de verlossing (Rom.8:19–22). Wij komen hier aan de grens van ons denken, het valt ons zwaar, ons bij deze woorden iets voor te stellen. Dat geeft ons echter niet het recht, hier het woord „schepping" op te vatten als de mensenwereld, of de heidenchristenen. Wij hebben in deze tekst te maken met een wezenlijk-bijbelse gedachte,

---

[1]) Zo O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 1946, S. 157, tegenover de meeste commentaren, b.v. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 1941, S. 34 f.; E. C. Hoskyns, *The fourth Gospel*, 1947, p. 146.

die niet zonder betekenis is [1]) Paulus ziet wel de mens in het centrum van de kosmos staan, maar hij ziet rondom de mens ook die kosmos. En deze, meegesleurd in de chaos door de zonde, deelt in het werk der verzoening. God heeft niet alleen de mens gered. Hij heeft niet de mens *uit* de kosmos gered, Hij heeft met de mens de kosmos gered. Al gaat het in het Nieuwe Testament ontegenzeggelijk ook om de mens en zijn heil, het gaat nog meer om God en het Rijk!

De incarnatie blijkt een universele strekking te hebben. Paulus wijst daar herhaaldelijk op (speciaal Ef 1:10, 22; Col. 1:18–20). Christus heeft *τὰ πάντα* weer verzoend, zoals het eerst heette, dat *τὰ πάντα* door Hem geschapen waren. Het object der verzoening is niet alleen de mens, maar het al. De Zoon is *κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα* en dit *πάντα* is uitdrukkelijk *τά ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς*. In het heelal is het werk des Zoons het *ἀνακεφαλαιώσασθαι*. [2]) Dit wil toch in ieder geval zeggen, dat Hij niet een nieuwe schepping in de plaats van de oude komt stellen; dit zou inhouden, dat het werk des Vaders een fiasco zou zijn geworden. Hij redt de schepping. Het gaat in het werk des Zoons om het werk des Vaders!

Nu zullen we in het werk des Zoons het kruis niet mogen vergeten. De incarnatie is niet zonder meer de heiliging en verheffing van de schepping. Er zit in de incarnatie een critisch moment. In Christus is het vlees ook in de vloek gebracht. Het vlees van Christus is gebroken vlees en Zijn bloed is vergoten bloed geworden. Sinds de dagen van Ignatius (Eph. 18:2; 20:2) tot in de Oosterse Orthodoxie en de Anglicaanse theologie heeft de neiging bestaan, dit critische element te vergeten en aldus te anticiperen. Maar aan de andere kant: men heeft daar geweten van de kosmische wijdheid van de incarnatie en het verzoeningswerk. Prof. Dr W. J. Aalders heeft daarop meer dan eens gewezen in zijn studie over de incarnatie: „Is de vleeschwording werkelijkheid, dan beteekent dit, dat ook de lichamelijkheid van den mensch en de stoffelijke binding der wereld binnen den lichtkring der goddelijke bemoeiing valt. Deze „cosmic interpretation" van de incarnatie, waarop de Anglicaansche theologie zoo gaarne den nadruk legt, is inderdaad oud-kerkelijk en bij-

[1]) A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit*, 1935, S. 273, gevolgd door E. Brunner, *Der Römerbrief*, o.J., S. 66; *Offenbarung und Vernunft*, 1941, S. 73, beperken de betekenis van het woord „schepping". De meeste uitleggers verzetten zich daartegen echter, b.v. W. Foerster in G. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, 1938, S. 1027, 1030; E. Gaugler, *Der Römerbrief*, I, 1945, S. 299; O. Cullmann, *a.a.O.*, S. 89.

[2]) H. Schlier, in G. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, 1938, S. 679 f.; W. J. Aalders, *De Incarnatie*, 1933, blz. 121–124.

belsch en zij komt op voor een element der incarnatie, dat, mits binnen zijne proporties gehouden en geestelijk gebonden, ten onrechte wordt miskend" [1]), en elders: ,,De Logos is mensch, vleesch geworden. Dit beteekent, dat het geheele menschzijn met de incarnatie is bedoeld. En met dat menschzijn de menschheid. En met die menschheid de schepping in haar verschillende sferen, die met en om den mensch geacht worden buiten haar verband te zijn geraakt" [2]).

Wij mogen stellig theologische betekenis hechten aan het feit, dat Jezus niet alleen heeft gesproken, maar ook tekenen heeft verricht. Zijn wonderen, verricht in de lichamelijke sfeer, zijn tekenen van de eschatologische realiteit, die in Hem verborgen present is en die eens zal doorbreken. Het ging in Zijn komst en werk niet alleen om de ziel van de mens, maar om de gehele mens, en niet alleen om de mens, maar om de wereld. Wij kunnen ons de grenzen daarvan niet wijd en ruim genoeg voorstellen. Door Zijn verschijning is over alles de glans der verzoening gespreid, in hope. De Oosterse Orthodoxie noemt niet ten onrechte de opstanding een *κοσμοφωτήριον πάσχα* [3]).

Ten onzent zijn deze dingen aangeduid door Prof. Dr. A. A. van Ruler. Hij heeft al voor jaren de stelling geponeerd, dat de verhouding van natuur en genade zo gezien moet worden, dat de natuur het object der genade is. [4]) Op zeer merkwaardige wijze zegt hij dan ergens over de Hemelvaart (!): ,,De kracht der opstanding, de reuk des levens, de glans der heerlijkheid trekt over alle velden, door alle werkelijkheden en de gansche kosmos bestaat, en kan alleen bestaan, van Christus uit. Op den hemelvaartsdag word ik niet zoozeer hemelsch, als veelmeer kosmisch ingesteld" [5]). Vanuit de categorie der vervulling heeft Van Ruler ook meer dan eens gewezen op het kosmische karakter der vervulling in het Nieuwe Testament. [6])

Een biezonder woord moet hier worden gezegd over de sacramenten. Zoals de Zoon het vlees heeft aangenomen, de ware menselijke natuur, zo neemt de Geest de natuurlijke elementen water, wijn en

---

[1]) W. J. Aalders *a.w.*, blz. 292.

[2]) W. J. Aalders, *a.w.*, blz. 415, zie ook blz. 296 v., 368 v., 416. W. Künneth zoekt, zij het niet zonder gevaarlijke afglijdingen, in deze richting: *Theologie der Auferstehung*, 1934², S. 145–165.

[3]) Zie de werken van N. Arseniew (b.v. *Die Kirche des Morgenlandes*, 1926) en St. Zankow, *Das Orthodoxe Christentum des Ostens*, 1928.

[4]) A. A. van Ruler, *Natuur en Genade*, Onder Eigen Vaandel, 1938, blz. 199.

[5]) A. A. van Ruler, *De beteekenis van de hemelvaart*, Onder Eigen Vaandel, 1942, blz. 65.

[6]) A. A. van Ruler, *De vervulling der Wet*, 1947, blz. 7, 58, 76 v., 84, 102, 115 v., 462 v.v.

brood aan voor Zijn werk. Hier zij men voorzichtig. Ik kan het niet eens zijn met P. Tillich, die meent, dat er een ,,innere Mächtigkeit" der natuur bestaat, krachtens welke zij een plaats in het sacrament zou kunnen ontvangen. Tillich zegt: ,,an der Sakramentsfähigkeit der Natur hängt die Existenz der Kirche". Over de doop: ,,Dem Wasser an und für sich wird eine Güte, eine Qualität, eine Mächtigkeit zugesprochen. Durch diese seine natürliche Mächtigkeit ist es geeignet, Träger einer sakralen Mächtigkeit und damit Element eines Sakraments zu werden". Ook brood en wijn wil hij zien als ,,Repräsentanten der dem Leib aufbauenden Naturmächtigkeit" [1]). Tillich heeft het probleem gezien, maar het van de verkeerde kant aangepakt. Het is geen ,,innere Mächtigkeit" der natuur, die water, brood en wijn tot elementen van het sacrament maakt; het is genade, die de natuur wedervaart, een genade, die niet het potentieel eigendom van de kosmos is. Maar terecht heeft Tillich gewezen op de betekenis van het sacrament voor de theologische beschouwing van de kosmos. In zijn pas verschenen Sacramentstheologie worstelt Prof. Dr van der Leeuw ook met deze vragen. Hij erkent van Tillich veel geleerd te hebben, doch neemt diens speculaties niet voor zijn rekening. [2]) De opname van water, brood en wijn in het sacrament is naar mijn mening significatief voor de omvang en strekking van het heil. Enkele elementen worden pars pro toto ,,uitverkoren", als teken voor de uiteindelijke verlossing van de kosmos.

In zijn studie over de leer der sacramenten heeft Barth al voor jaren op deze kant van het sacrament gewezen: zij maken ons duidelijk, dat de gehele mens door God is bedoeld, ook in zijn natuurlijk-lichamelijk bestaan. [3]) In dit opzicht behoeft de sacramentsleer der reformatoren een aanvulling, om niet te zeggen een correctie. W. F. Dankbaar heeft in zijn dissertatie over de sacramentsleer van Calvijn gezegd, dat Calvijn de stoffelijkheid der sacramenten niet positief wist te waarderen. Hij spreekt in dit verband over een neoplatonische inslag bij Calvijn. [4]) Zulk een inslag is ontegenzeggelijk

---

[1]) P. Tillich, *Religiöse Verwirklichung*, 1930², S. 165, 144, 147.

[2]) G. van der Leeuw, *Sacramentstheologie*, 1949, blz. 138, 174, 226 v. en passim.

[3]) K. Barth, *Die Lehre von den Sakramenten*, Zwischen den Zeiten, 1929, S. 434.

[4]) W. F. Dankbaar, *De Sacramentsleer van Calvijn*, 1941, blz. 34 v.v. Er heeft zich een merkwaardige discussie ontwikkeld naar aanleiding van deze critiek op Calvijn. S. van der Linde meent in zijn *De Leer van den Heiligen Geest bij Calvijn*, 1943, dat Calvijn de schepping wel degelijk ,,eert" ,maar dat is dan de gevallen schepping (178 v.). Van der Linde wijst telkens op de kosmische betrekkingen van de Heilige Geest (blz. 34–37, 46, 81–83, 217 v.) en zegt: ,,de kosmische lijn is bij Calvijn niet moeilijk aan te wijzen... Maar de kosmische lijn moet wijken voor de soteriologische, die minder breed is, maar

te constateren, niet alleen in de sacramentsleer, maar ook elders. Wij zullen ons moeten vrij maken van het Griekse denken en moeten terugkeren naar het bijbelse realisme.

Het laatste gezichtspunt, waaronder wij over de kosmos spreken, is dat van de verlossing. Ook hier moeten we weer bedenken, dat de werken van de drieënige God naar buiten niet te scheiden zijn. Hij, die komt, is dezelfde als Hij, die gekomen is. Gods werken heffen elkaar niet op. Vergeten wij dat, dan werpt de eschatologie alleen maar een donkere schaduw op de schepping, de natuur, de kosmos. De eschatologie behoort echter niet te spreken over de vernietiging, maar over het terechtbrengen, de redding van deze wereld, zij het ook door een crisis heen.

Credo carnis resurrectionem! Deze uitspraak van het symbool vat de bijbelse toekomstverwachting goed samen. Wij verwachten niet de hemel, maar onder nieuwe hemelen een nieuwe aarde (2 Petr. 3:13). Het gaat hier om het vlees, het lichaam, de ganse kosmos. Dat is reeds het geval in het Oude Testament. Daar is de eschatologie niet zo individualistisch en bloedarm als in ons door het piëtisme geïnfecteerde protestantisme. Eichrodt schrijft daarvan: „die Israelitische Hoffnung blieb der Erde treu, ihre blut- und lebensvolle Gestalt konnte nicht in einem Reich der Geister, sondern nur in einer erneuerten Leiblichkeit Erfüllung finden" [1]). In het Nieuwe Testament is dat niet anders. De zachtmoedigen zullen de aarde, *τὴν γῆν*, beërven (Mt. 5:5). Niet de wereld, maar *τὸ σχῆμα τούτου τοῦ κόσμου* gaat voorbij (1 Cor. 7:31; Rom. 12:2). „Figura praeterit,

veel dieper gaat" (blz. 195). Toch moet Van der Linde erkennen, dat Calvijn bij de eschatologie „zwijgt van het algemeene kosmische werk van den Heiligen Geest" (blz. 205).

In een artikel heeft W. Aalders de critiek van Dankbaar op Calvijn afgewezen. Hij stemde met Calvijn in, dat de stoffelijkheid van het sacrament alleen in verband te brengen was met de „Gnadenbedürftigkeit" van de mens en vreesde bij een positieve waardering van het stoffelijke element een terugzinken in het naturalistische mysterie, *Het Sacrament*, Onder Eigen Vaandel, 1942, blz. 77. Of Aalders deze verdediging van Calvijn nu nog zo zou herhalen?

De studie van H. Schroten, *Christus, de Middelaar, bij Calvijn*, 1948, is voor deze discussie niet direct van belang. Doch wel indirect. Schroten wijdt een lang hoofdstuk aan de bespreking van het ons interesserend onderwerp: Christus en de Kosmos (blz. 98–229). De conclusie moet zijn: Calvijn kan niet anders over de betrekking van Christus en de kosmos spreken dan uitgaande van de betrekking van Christus tot *ons*. En verder: in het verlossingswerk van Christus is de kosmos wel betrokken, doch dit komt nauwelijks ter sprake (blz. 229). De enige plaats, waar Calvijn uitvoeriger over de kosmos spreekt, is de commentaar op Rom. 8 : 19–22 (bij Schroten, blz. 197–207). Schroten laat zich over neo-platonische invloeden bij Calvijn niet uit.

[1]) W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, 1933, S. 266.

non natura." [1]) „Terra et coelum transibunt non secundum substantiam sed secundum corruptabilitatem." [2])

Stauffer heeft deze dingen boeiend uiteengezet in zijn „Theologie des Neuen Testaments". In par. 15 laat hij het nauwe verband van mensheidsgeschiedenis en al-geschiedenis zien. [3]) En in par. 58 betoogt hij, dat God ook in de eschatologie vasthoudt aan het principe der lichamelijkheid. Dit wil niet zeggen, met de materialistische eschatologie, dat de lichamelijkheid vereeuwigd wordt, noch, met de spiritualistische eschatologie, dat wij *uit* het lichaam verlost worden, doch, met de realistische eschatologie, dat het lichaam wordt verlost (Rom. 8:23; *dit* sterfelijke 1 Cor. 15:53). Paulus spreekt dan ook over een nieuwe, pneumatische lichamelijkheid, bv. Phil. 3:21; Rom. 8:1.[4])

Wij moeten ons in dit opzicht geheel los maken van de Griekse mythe van de onsterfelijke ziel en ons richten op de kosmos en het Rijk. [5]) Wat wij verwachten, is niet de vernietiging, doch de redding, verlossing, verheerlijking, de herschepping aller dingen. Daarin ligt, naar het woord van Heim, een „Ja zum Leib und zur Erde, aus der wir hervorgegangen sind" [6]). Evenmin als wij de opstanding van Christus spiritualistisch mogen vervluchtigen, mogen we in de toekomstverwachting iets vervluchtigen. Prof. Miskotte heeft eens treffend gezegd: „het gaat recht aan op de redding en rechtvaardiging van al dat *lage goed* hetwelk door het idealisme, het vergeestelijkt heidendom, wordt misacht: de brand, de loutering der áárde, de toebrenging der volkeren, de opstanding des vléésches, de natuur! nu eerst de verheerlijkte natuur! Wat een vergroving, niet waar? volgens den smaak van alle platonici! welk een kracht van verwerkelijking! zeggen wij tegen alle droomerijen van ondergang, uitblussching, zichzelf-ontzinken, vervluchtigen, òpgaan in „God", onbewust, hoogste lust! De bijbel is realist tot het uiterste. Daarom worden de aardsche dingen zóó intens-werkelijk, zoo gewichtig, er hangt een geur van belofte over de wereld, over het lichaam, over den menschelijken arbeid" [7]).

---

[1]) Augustinus, *De Civitate Dei*, XX, 14.

[2]) M. Luther, *Glosse op Rom. 8 : 21.*

[3]) E. Stauffer, *a.a.O.*, S. 56 ff.

[4]) E. Stauffer, *a.a.O.*, S. 206, zie ook O. Cullmann, *a.a.O.*, S. 124, 215. W. Künneth, *a.a.O.*, S. 250 ff. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 1933[4], S. 110–134; 326–350.

[5]) Deze mythe wordt bestreden door G. van der Leeuw, *Onsterfelijkheid of Opstanding?*, 1947[4]; F. W. A. Korff, *Onsterfelijkheid*, 1946; J. N. Sevenster, *Het begrip psyche in het Nieuwe Testament*, 1946.

[6]) K. Heim, *Jesus, der Weltvollender*, 1937, S. 199 ff.

[7]) K. H. Miskotte, *Bijbelsch A.B.C.*, 1941, blz. 174 v.

Hier doet zich opnieuw de betekenis gevoelen van de leer, dat de werken Gods naar buiten niet te scheiden zijn. Gods laatste werken doen Zijn eersten niet over, doch redden die. Er komt geen nieuwe schepping voor de oude in de plaats, doch er vindt een redding en bevrijding van de oude plaats. Ontheologisch zei Blumhardt Sr het: „Gott ist kein Kaputmacher". Theologisch Barth: „Het eeuwige leven beduidt de eeuwigheid van òns leven, het kan dus (niet) beduiden, dat dit ons leven vernietigd wordt en dat een ander leven in zijn plaats treedt... het is dit zèlfde leven nieuw geworden, op een nieuw-geworden aarde, onder een nieuw-geworden hemel, nieuw-geworden namelijk in zijn betrekking tot God zijn Schepper, Verzoener en Verlosser" [1]). En Prof. Miskotte maakt duidelijk, waarom dit zo gezegd kan en moet worden: „het trinitarische denken moet tot in de eschatologie worden doorgetrokken" [2]). Wat deze dingen voor het pastoraat betekenen, wordt op schone wijze gezegd door Ed. Thurneysen: „*Dieses* Leben wird ewiges Leben, diese Zeit wird Ewigkeit in der Zukunft Jesu Christi, dieses Leben, das heiszt das gleiche Leben, das wir heute und jetzt leben. Die Welt, in die wir kommen in der Zukunft Jesu Christi, ist also keine andere Welt, sie ist diese Welt, dieser Himmel, diese Erde, aber beide vergangen und neu geworden. Diese Wälder, diese Felder, diese Städte, diese Straszen, diese Menschen werden es sein, die der Schauplatz der Erlösung sein werden. Jetzt sind es Schlachtfelder, jetzt sind sie voll Kampf und Leid noch nicht vollzogener Endentscheidung, dereinst werden es Siegesfelder sein, Erntefelder, auf denen gerade aus Tränensat ewige Garben hereingebracht werden" [3]).

Het zal duidelijk zijn, dat deze beschouwing van de relatie van het Woord Gods tot de kosmos belangrijke consequenties meebrengt, b.v. voor de ethiek. Ik wil daar nu niet op ingaan, maar wijs er op, dat een christelijk verstaan: Brüder, bleibt der Erde treu! noodzakelijk hieruit volgen moet. En dat over de hele linie van de ethiek. Want ook in de ethiek gaat het om het Woord Gods, dat daar als gebod verstaan wordt, en dat Woord Gods is hetzelfde als het Woord van de Schepper, Verzoener en Verlosser.

---

[1]) K. Barth, *De Apostolische Geloofsbelijdenis*, 1935, blz. 207.

[2]) K. H. Miskotte, Aantekeningen bij het bovengenoemde werk, blz. 367; vgl. ook *De Hoofdsom der Historie*, 1945, blz. 442.

[3]) E. Thurneysen, *Christus und seine Zukunft*, Zwischen den Zeiten, 1931, S. 208 f.

HET OBJECTIEVE GEHALTE DER GELOOFSERVARING

DOOR

G. J. Hoenderdaal

Arnhem

Ieder, die theologie gaat studeren, weet u al voor zijn propaedeutisch examen te vertellen, dat Schleiermacher de religie definieert als gevoel van volstrekte afhankelijkheid en daarmede de theologie een wending in het subjectieve heeft gegeven. Nadert hij zijn candidaatsexamen, dan weet hij er bovendien wel bij te vertellen, dat dat gevoel bij Schleiermacher maar niet een voorbijgaande gevoeligheid of een stemming is, maar iets, dat constant in de mens aanwezig geacht wordt. Wat het precies is, weet hij niet en weten wij eigenlijk geen van allen.

Wanneer men tegenwoordig iets niet weet, is men altijd geneigd, het existentie te noemen. Ik kom dus wel in een verdachte hoek te staan, als ik beweer, dat Schleiermachers ,,Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit" inderdaad existentie is.

Toch meen ik gerechtigd te zijn, deze bewering voor u neer te leggen en wel op grond van de volgende redenen:

1. Schleiermacher, die telkens heeft te worstelen, om de juiste terminologie te vinden en daarom ook vaak voor dezelfde zaak tweeërlei uitdrukkingswijze gebruikt, vervangt het woord ,,Gefühl" dikwijls door het woord ,,Unmittelbares Selbstbewusstsein". Over dit ,,unmittelbares Selbstbewusstsein" nu, zijn in de Dialektik merkwaardige dingen te lezen. Schleiermacher zegt daar, dat bij de overgang van denken naar handelen er in het menselijk bewustzijn een punt moet zijn waar het denken ophoudt en het handelen begint. Dit punt kan niet een nulpunt zijn, maar moet liggen in de identiteit van het subject in denken en handelen beide. Hier is ,,das ganze Leben gesetzt" [1]) in het ,,unmittelbares Selbstbewusstsein", dat dus gelijk is aan het gevoel.

Dit ,,unmittelbares Selbstbewusstsein" nu, moet onderscheiden worden van twee andere zaken, nl. ten eerste van ,,reflektiertes Selbstbewusstsein", dat duidt op het ik-bewustzijn van de mens, die zichzelve beschouwt, en ten tweede van de ,,Empfindung", die het persoonlijke in een bepaald moment aanduidt, dus wisselend is

[1]) *Dialektik*, herausgeg. von R. Odebrecht, S. 286.

van karakter en door ,,Affektion gesetzt wird'' [1]). Deze gedachtengang wijst dus reeds sterk in de richting van het existentiële.

2. In de ,,Glaubenslehre'', lezen wij, dat Schleiermacher ,,Gefühl'' opvat in de zin van Steffens. [2]) Deze laatste spreekt over gevoel als volgt:

> ,,Was wir hier Gefühl nennen, ist die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten, sowohl sinnlichen als auch geistigen Daseins, der Einheit der Person und ihrer sinnlichen und geistigen Welt'' [3]).

Ook dit citaat wijst sterk in de richting van datgene, wat wij tegenwoordig aanduiden met het woord existentie.

Wij kunnen thans ook begrijpen, waarom Schleiermacher en Steffens het woord ,,Gefühl'' hebben gekozen, om deze existentie aan te duiden. Immers, ook in de hedendaagse philosophie behoort het ,,Gestimmtsein'' tot de existentialen. [4]) Als Sartre een ,,théorie des emotions'' tracht te geven, onderscheidt hij deze ,,emotions'' duidelijk van ,,sentiment'' en legt op het niet-existentiële karakter van deze ,,emotions'' de nadruk. [5]) Hier dus dezelfde onderscheiding van ,,Gefühl'' en ,,Empfindung''.

Leest men nu de passage bij Heidegger over het ,,Gestimmtsein'' na, dan blijkt, dat deze ,,gestemdheid'' in het zijn is besloten, maar dat in deze stemming ,,das Sein in sein Da'' gebracht wordt. Deze ge-stemdheid is dus tevens een be-stemdheid. Neumann merkt terecht op, dat Heidegger het existentiaal ,,Stimmung'' zonder meer invoert, men zou nadere argumentatie verwachten. [6]) Als dit tevens ,,Be-stimmung'' is, vraagt men bovendien, ,,wie stemt''? Neumann verwijst hiervoor naar de totaliteit van het zijnde, waarin ons zijn zich bevindt en dat als een zijns-veld voor ons ligt uitgestrekt. De stemming is de qualiteit van het zijn in zijn totaliteit, waarbij het zijn bepaald wordt in zijn verhouding tot het anders-zijn, het zijn van de wereld. Heidegger doelt hier wel op, als hij schrijft, dat het ,,in de wereld geworpen zijn'', het feit van het overgeleverd zijn aan de wereld aanduidt. [7]) Wat nu bij Heidegger alleen ,,wereld'' is, is

---

[1]) *Ges. Schr.*, herausgeg. von Braun und Bauer, Bd. III, S. 71.

[2]) *Der Chr. Glaube*, 2te Aufl. 1842, I § 3, S. 8.

[3]) H. Steffens, *Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben*, p. 99.

[4]) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 134.

[5]) Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 38.

[6]) Neumann, *Schleichermacher, Existenz, Ganzheit, Gefühl als Grundlagen seiner Anthropologie*, S. 37.

[7]) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 135.

bij Schleiermacher een andere totaliteit nl. „das Universum" en later „God". Voor hem is essentieel de be-stemdheid van het „unmittelbares Selbstbewusstsein". Dus niet het gevoel zelf is voor Schleiermacher religie! Neen, het gaat om de *bepaaldheid* van dit gevoel door een transcendente grond. [1]) Daarom ook, wordt in de „Glaubenslehre" het duistere woord „schlechthinnig" ingevoerd, om de totaliteit van het zijnde als het volstrekt afhankelijk-zijnde aan te duiden, dat niet zichzelf in de wereld stelt (denk aan Fichte!), maar weet van zijn „irgendwiegewordensein". [2]) Men zou dus kunnen zeggen, dat voor Schleiermacher in het gevoel, het zijn door de bepaaldheid van het zelfbewustzijn tot de existentie komt.

In deze gedachte van het volstrekt afhankelijk zijn, is God mede verondersteld als de bestemmende macht, die het zijnde stelt. Het zijn wordt van God uit verstaan, niet God van het zijnde uit, zoals een volstrekt subjectivisme het zou stellen.

Is dus voor Heidegger de wereld, waarin wij geworpen zijn, de bepalende factor voor de existentiële stemming, die dan ook spoedig in angst en zorg omslaat, bij Schleiermacher is God de be-stemmende factor en in plaats van angst en zorg, staat vertrouwen.

De transcendente bepaaldheid van het gevoel, wordt door Schleiermacher in zijn objectief-subjectief karakter gesteld. Wij bezitten het absolute nergens „an und für sich", maar het is ons altijd op subjectieve wijze gegeven. Als Schleiermacher spreekt van het „uns eingeborene sein Gottes" [3]), mag men dat niet verstaan in de pantheïstisch-mystische zin, maar moet men denken aan de wijze van gegeven zijn van het absolute in het zelfbewustzijn. Schleiermacher, op het keerpunt van de theologie, heeft het oude objectivisme van de theologie vóór hem, voldoende in zich behouden. Vooral in de Glaubenslehre is het merkwaardig te zien, hoe van het religieuze bewustzijn uit toch weer alle oude dogmatische waarheden der kerkelijke traditie worden geponeerd. Daarom ook wordt deze dogmatiek naar de grondstellingen van de evangelische kerk opgesteld, het is niet minder „Kirchliche Dogmatik" dan de dogmatiek van Barth.

Men kan zich verwonderen over deze merkwaardige menging van subjectiviteit en objectiviteit, men kan met Brunner het geheel een „ungeheuerliche Gedankenoperation" noemen [4]), een feit blijft, dat

---

[1]) *Dialektik*, herausgeg. von Odebrecht, S. 290.
[2]) *Christl. Glaube*, § 9.
[3]) *Ges. Schr.*, Herausgeg. von Braun und Bauer, III, S. 76.
[4]) E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*, S. 66.

Schleiermacher in een geweldige greep het subjectieve en het objectieve moment in de geloofservaring heeft samengebracht.

Als ik nu hier het woord „geloofservaring" invoer, doe ik dat even ongemerkt als Schleiermacher het in zijn dogmatiek doet. [1]) Bij hem lopen de woorden gevoel, vroomheid, religie en geloof geleidelijk in elkaar over en blijven toch onderscheiden begrippen. Gevoel is de bodem voor dit alles, de grondvorm van alle vroomheid; geloof duidt op de zekerheid, die het zelfbewustzijn begeleidt en die geen geringere is dan die, welke met het objectieve bewustzijn samengaat. [2])

Deze geloofszekerheid, heeft dus bij Schleiermacher een cognitief element; het is (om met Heering te spreken) „kenvermogen". Maar deze „kennis is onmiddellijk verbonden met de geloofservaring in het gevoel". Deze geloofservaring heeft een objectief gehalte, is ondenkbaar, zonder Christus en God als oorzaken, ondenkbaar zonder genade.

Zo is geloof bij Schleiermacher genade, als de onmiddellijke beroering van God aan het menselijk zijn, dat daardoor be-stemd en ge-stemd wordt tot gevoel van volstrekte afhankelijkheid. En in dit gevoel vat het zijn de existentie.

In deze zin stemt Schleiermacher met Jaspers overeen, dat bij hem de existentie er alleen is in haar verhouding tot transcendentie. Hiernaast is geen existentie mogelijk, maar blijft het zijn in de sfeer van het animale leven, zoals Schleiermacher het uitdrukt. [3])

Men zal mij tegenwerpen, dat dit alles, meer van de latere, dan van de vroegere Schleiermacher geldt. Ik meen, dat, ofschoon de „Reden über Religion" als jeugdwerk onder invloed van Schlegel en met oog op het „gebildete" gehoor geschreven zijn, daarom wat verward aandoen en minder echt Christelijke geloofsleer verkondigen, toch ook hier het objectieve gehalte duidelijk zichtbaar is. Ook hier is het „Universum" actief op ons inwerkend en ons gevoel, de reactie er op.

Treffend zegt Neumann: „Die Reden sind religiöse Existenzerhellung". [4])

Karl Barth schrijft in zijn fraai en objectief opstel over Schleiermacher in zijn werk „Die Protestantische Theologie im 19ten Jahr-

---

[1]) *Christl. Glaube*, § 4, 4, S. 20.
[2]) *Christl. Glaube*, § 14, 1, S. 88.
[3]) *Christl. Glaube*, § 5, 1, S. 22.
[4]) Neumann, S. 136.

hundert" (een stuk dat ver uitsteekt boven Brunners „Mystik und das Wort"), dat Schleiermachers theologie wel degelijk twee polen heeft, God en mens, doch dat, waar de gereformeerde theologie zegt „evangelie" of „woord Gods", Schleiermacher spreekt van religie of vroomheid. [1])

Barth erkent daarbij, dat een theologie, die in de polariteit God-mens van de mens uitgaat, een echte theologie zou kunnen worden. Het zou, zo schrijft hij, een theologie van de Heilige Geest kunnen zijn, nl. de leer van de door God voor Zijn aangezicht gestelde, door genade begenadigde mens. Barth neemt zelfs aan, dat Schleiermacher het zo bedoeld heeft. Als dit zou zijn gelukt, zou Schleiermacher driehonderd jaar na de reformatie de gehele reformatorische theologie hebben omgewend. Het is echter niet gelukt en wel, zegt Barth, doordat Schleiermacher het Woord in zijn zelfstandigheid tegenover het geloof niet zo verzekerd heeft als het geval zou moeten zijn, als deze theologie van het geloof werkelijk een theologie van de Heilige Geest geweest zou zijn.

Ik meen, dat Barth hierin gelijk heeft. Schleiermachers zwakheid ligt niet in zijn leer omtrent het geloof, maar in zijn leer omtrent de openbaring.

Dit heeft zich in de theologie na Schleiermacher gewroken, toen men nl. steeds meer subjectivistisch is gaan denken. Onder invloed van de vermogensleer van Kant, die voor kenvermogen, gevoel van lust en onlust en begeertevermogen de principia a-priori zoekt, gaat men zoeken, naar het religieuze vermogen des mensen en interpreteert hierdoor het gevoel van afhankelijkheid niet meer existentieel maar als element der rede. Deze „Vernunftsimmanentismus" wordt voor de theologie noodlottig. Haar uitlopers zijn te vinden bij Strauss, waar afhankelijkheidsgevoel zuiver menselijk wordt bepaald [2]) en bij iemand als Simmel, waarvan Tjalsma terecht schrijft, dat hier sprake is van een religie zonder God. [3])

Zelfs bij Otto is deze lijn aanwezig, zodat Heering opmerkt, dat bij hem over religieuze werkelijkheid niet wordt gesproken en zich afvraagt, of het mysterium tremendum wel volkomen reëel is. [4]) In deze lijn moet ook Feuerbachs formidabele critiek worden gezien en tenslotte de wijze, waarop het geloof wordt weg-

---

[1]) Barth, *Theol. des 19ten Jahrh.*, S. 410.
[2]) Hoenderdaal, *Religieuze existentie en aesthetische aanschouwing*, blz. 103 e.v.
[3]) *Vox Theologica*, Januari 1947, blz. 54.
[4]) Heering, *De Christelijke Godsidee*, blz. 36.

geredeneerd door de dieptepsychologie van Freud. Als het geloof tot een zaak der rede wordt, kan men zich tegenover deze beide niet verweren.

De aanvallen die de theologie van deze zijde telkens weer te verduren heeft gehad, zijn te verklaren uit het feit, dat zij zelve jaren lang is blijven steken in de bewustzijnstheologie, die berust op het Cartesiaanse „Cogito ergo sum" en daarin het bewustzijn met de existentie verwisseld heeft. [1]) Tegen dit Cartesiaanse „Cogito" komen vanzelfsprekend zowel Heidegger als Sartre in het geweer.[2]) Maar ook Karl Barth beschouwt dit „cogito" als de aartsvijand der theologie. [3]) Elke bewustzijnstheologie is direct of indirect Cartesianisme, zo schrijft hij. In dit afstand nemen van de bewustzijnstheologie dreigt er bij Barth een ander gevaar, nl. dat van een nominalistische trek, die er door zijn theologie loopt. Het is echter nog steeds een moeilijk te bepalen zaak of men „het Christendom" onder de begrippen nominalisme en realisme kan brengen. In elk geval is de tijd voorbij, dat men voetstoots aanneemt, dat het idealisme (dus realisme in de oude zin) dichter bij het Christendom staat dan het nominalisme. Barth staat, gelijk bekend, dichter bij het existentialisme dan bij het idealisme. Maar nu is het eigenaardige, dat dit ook met Schleiermacher het geval is. Schleiermacher staat dichter bij Kierkegaard dan bij Hegel. Groter tegenstelling dan tussen Schleiermacher en Hegel is niet te denken! Men zou dit kunnen adstrueren door een analyse van beider waarheidsbegrip, waartoe hier geen gelegenheid is. Men kan het eenvoudigweg constateren, alleen al, door beider terminologie naast elkaar te leggen en beider methode te vergelijken. De terminologie van Hegel is klaar, logisch, die van Schleiermacher moeizaam, zoekend, dichterlijk benaderend. Hegels methode is wezenlijk zijn philosofie zelf. These, antithese en synthese ontvouwen zich als momenten der Rede, dialectiek is het denken van het denken. Schleiermacher zegt al dadelijk in het begin van zijn dialectiek, dat hij niet het denken van het denken, maar de kunst van het denken wil benaderen. Hij gaat niet voort van these en antithese tot synthese, maar blijft tussen these en antithese heen en weer gaan, om zodoende de waarheid te benaderen. [4]) Daarom

---

[1]) Men zou kunnen opmerken, dat Schleiermacher, door het gebruik van het woord „Unmittelbares Selbstbewusstsein" op zijn minst verwarring heeft gewekt ten aanzien van zijn distantie van de bewustzijnstheologie.

[2]) *Sein und Zeit*, S. 89 f., *L'être et le neant*, p. 16 sv.

[3]) *Kirchliche Dogmatik*, I, 1, S. 223 f.

[4]) Odebrecht duidt deze methode aan als „Ein oscillatorisch Gedankengewebe"

verkrijgt men bij Schleiermacher nooit een conclusie, maar steeds „Existenz-erhellung".

Als men de lijnen wat fors trekt, dan zou men scheiding kunnen maken tussen de lijn Cartesius-Kant-Hegel-Strauss-Feuerbach en de de lijn Kierkegaard-Schleiermacher-Existentiephilosophie-Barth. Merkwaardigerwijze, komt Schleiermacher hier dus niet in de idealistische lijn te staan, maar met Barth op dezelfde existentialistische lijn. Het misverstand omtrent Schleiermacher heeft hem steeds in de idealistische lijn geplaatst, daarom kan een man als Troeltsch bij zijn zoeken naar het religieus apriori een poging wagen, om Schleiermacher en Hegel te verbinden, iets, wat hem m.i. is mislukt.

Men zou de tegenstelling Schleiermacher-Hegel kunnen doortrekken als de tegenstelling Troeltsch-Barth, met dien verstande, dat als reactie op de bewustzijnstheologie, bij Barth een teruggaan te vinden is tot een volstrekt objectief ingestelde theologie, waarbij het menselijk subject wordt uitgeschakeld en vervangen door een Goddelijk subject, dat alleen handelend en werkend staat tegenover een menselijk object. Als men dus Schleiermacher en Barth op één en dezelfde lijn plaatst, moet men hen wel ieder aan het andere uiteinde van die lijn stellen. Maar beide staan in tegenstelling tot de vermogensleer van het idealisme.

Deze vermogensleer brengt de religie in het vlak der Rede, dus, om het met de existentialisten te zeggen, in het „nicht Daseinsmässige Seiende". Zodra men gaat spreken over het religieus apriori, bevindt men zich niet meer in het vlak der existentie. Daarom heeft Barth dan ook Brunners standpunt met betrekking tot het „Anknüpfungspunkt" afgewezen.

Barth gaat nu echter toch het redelijke vlak betreden in zijn bestrijding van het Cartesianisme. Men kan natuurlijk de strijd alleen aanbinden, als men zich op het veld van de tegenstander waagt. Maar in zijn afwijzing van de vermogensleer, gaat Barth zover, dat hij komt tot de positieve uitspraak: „Homo peccator non capax verbi Domini". [1]) Deze uitspraak is even redelijk als haar tegendeel, betreft de rede, niet de existentie. Phaenomenologisch constateren wij, dat de mens Gods openbaring ervaart en dat er belevingen zijn verbonden aan het geloof, dat als een psychisch-pneumatisch ver-

---

(*Dialektik*, uitg. Odebrecht, S. XX), vlg. ook Barth over „die Mitte" der Schleiermacherschen Theologie o.a. weergegeven door Flückiger, *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*, S. 16.

[1]) *Kirchliche Dogmatik* I, 1, S. 231.

schijnsel zich aan ons voordoet (Heering). [1]) Barth spreekt dan ook zelf van de „Erfahrung des Wortes Gottes". [2]) De gehele discussie „capax" of „non capax" beweegt zich in het redelijke vlak, men zou haar kunnen aanduiden als „nuda speculatio" en haar gelijk kunnen stellen met zoveel andere theologisch-redelijke discussies. Men zal opmerken, dat ook Schleiermachers theologie hier en daar redelijk genoeg is. Inderdaad! In de nood om de „Existenzerhellung" te verkrijgen, grijpt ook de theoloog naar de rede. Dit is bij Schleiermacher de identiteitsphilosophie, gemengd met het Christelijk dogma, bij Barth de reformatorische gedachtenwereld. Men moet dit doen, wil men met het waarheidsprobleem uitkomen. De waarheidsgedachte immers loopt gevaar in de existentiephilosophie gerelativeerd te worden. „Die Existenz ist je-meine" en deze „Jemeinigkeit der Existenz" kan ons tot een volstrekt subjectivisme voeren. [3]) Het is dan ook niet toevallig, dat zowel Heidegger als Jaspers voortdurend met dit waarheidsprobleem bezig zijn. [4])

Hoe begrijpelijk dus het verschijnen op het redelijke vlak voor de theoloog is, wij moeten dit toch altijd in de „Existenzerhellung" terugvoeren. Zo zouden wij Barths „non capax" dialectisch moeten verstaan in zijn tegenstelling tot de „Erfahrung des Wortes Gottes". Als wij Barth nl. fundamentalistisch interpreteren, zou deze een sterk scholastische trek krijgen. In dit verband stuit men telkens op bezwaren bij hem, waar het de leerstellige kant van zijn werk betreft. Soms doet deze zijde van zijn dogmatiek werkelijk aan repristinatie denken, hoewel hij dit scherp afwijst. Ofschoon wij dankbaar moeten zijn voor het feit, dat Barth ons bij elk dogma telkens aanmaant, om de leerstellingen der kerk ernstig onder ogen te zien en ons af te vragen, of het verwerpen van bepaalde leerstellingen niet eerder als „untheologie" dan als theologie valt aan te merken, vragen wij ons af, of het hem werkelijk ernst is, als hij schrijft, dat als de theologische exegese van de Bijbel ons zou nood-

[1]) *Geloof en Openbaring*, II, blz. 53.

[2]) *Kirchliche Dogmatik* I, 1, 206 f.

[3]) Zie Neumann, *Schleiermacher* enz., S. 145: „Die Existenz aber ist je meine. Und diese Jemeinigkeit der Existenz bedingt, dass die religiösen Anschauungen verschieden sind und dass doch jede religiöse Existenz wahrhaft religiöse Existenz ist. Da aber das Dasein als Person ein Ganzes ist und da die Religion diese Ganzheit existentiell ergreift, formt die Religion in jeder Existenz eine neue spezifische Ganzheit aus der jeweiligen Jemeinigkeit ihres religiösen Gliedseins her".

[4]) Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1947); Jaspers, *Von der Wahrheit, Logik.*, Bd. I.

zaken, bepaalde delen van het credo te schrappen, men dat inderdaad zou moeten doen. [1]) Weliswaar gedraagt Barth zich in vele opzichten zelfstandig genoeg, hetgeen hem een felle critiek van b.v. gereformeerde zijde bezorgt [2]), maar toch klopt de leerstellige kant van zijn dogmatiek steeds met al datgene, wat de oude kerk en de reformatie in een bepaalde lijn hebben gesteld. In dit opzicht is Barth wel degelijk in de letterlijke betekenis van het woord „orthodox".

Maar deze bezwaren vallen weg, wanneer wij een leerstelling als het „non capax verbi Domini" in haar dialectische tegenstelling zien tot de „Erfahrung des Wortes Gottes". Nu naderen wij wederom de „Religiöse Existenzerhellung" in de lijn van Luther-Schleiermacher. Men kan ook hun theologie moeilijk verstaan zonder hun preken; vanuit de preek wordt deze theologie in wezen opgebouwd.

De lijn Luther-Schleiermacher-Barth is de eigenlijk reformatorische lijn.

Schleiermacher komt hierin te staan op de plaats, waar het menselijk subject de volledige nadruk krijgt, waardoor zijn theologie, geloofsleer wordt. De openbaring echter is bij hem het zwakke moment. Barth komt op de plaats te staan, waar de dogmatiek op grond van het Woord Gods gegeven wordt, de scherpe nadruk valt op de openbaring, maar het factum der menselijke geloofservaring dreigt hier verloren te gaan.

Een theologie, waarin op deze lijn het evenwicht wordt bewaard tussen de beide uitersten, vinden wij bij Heering, die geloof en openbaring als twee gelijkwaardige polen van het theologische denken stelt. Waar de combinatie van Schleiermacher en Hegel bij Troeltsch vastloopt, gelukt de combinatie Schleiermacher-Barth bij Heering, omdat Heering in de reformatorische lijn blijft denken.

Voor Heering is de grondslag van het geloof de aan alle denken voorafgaande onbevangen verzekerdheid van een heilige werkelijkheid. [3]) Hier, zo zou men kunnen zeggen, ligt ook bij Heering het existentiële moment. Verder is het geloof een pneumatisch-psychisch phaenomeen. Het woord „phaenomeen" duidt er al op, dat dit inzicht langs phaenomenologische weg is gevonden. Openbaring daarentegen is geen phaenomeen, het verschijnt niet, alleen de vorm er van kan beschreven worden. Want God verschijnt niet in de

---

[1]) Barth, *Grundfragen*, S. 15.

[2]) Reeds oude critieken b.v. van Bouwman en Schilder in *De Bazuin* van Oct. 1929.

[3]) *Geloof en Openbaring*, II, blz. 74.

openbaring. Er is geen sprake van theophanie, maar van revelatie van de ,,Deus absconditus''.

Geloof en openbaring worden verbonden door de Heilige Geest. Dit is de Geest die getuigt met onze geest (naar Rom. 8:16).

Heering ontgaat hierbij de speculatie omtrent het al of niet vermogend zijn des mensen om de openbaring te ontvangen, door in plaats van religieuze aanleg liever van ontvankelijkheid te spreken, een ontvankelijkheid, die God moet actualiseren door de aanraking van Zijn Geest. [1]) Hier zijn Scylla en Charybdis vermeden. Noch de vermogensleer, noch de theorie van het menselijk onvermogen, krijgen hier hun kans.

Op deze theologie zullen wij moeten doordenken. Het is best mogelijk dat hier de kansen liggen voor een theologie van de Heilige Geest, die Schleiermacher niet heeft kunnen geven.

Dit doordenken zal moeten gaan in de lijn van het waarheidsbegrip. Heering beschrijft geloof als ,,kenvermogen''. De bedoeling is duidelijk. Om het waarheidselement in de dogmatiek te bewaren, moet Heering aan het geloof een noetisch element toekennen. Hij tracht daardoor uit de impasse te komen, die de ,,Jemeinigkeit der Existenz'' voor de theoloog betekent.

Ik vrees echter, dat wij er zo gemakkelijk niet van afkomen! Als wij het woord kennis teveel gebruiken, zouden wij wel weer eens in de oude theorie van het apriori kunnen komen, of in de gnostiek! Veeleer komt het mij voor, dat wij de waarheidsvraag zullen moeten onderzoeken, vanuit de existentiële bepaaldheid der rede in verband met het geloof. Hier zit niet alleen het philosophische vraagstuk van de verhouding ,,Vernunft und Existenz'', maar ook de vraag naar een objectivatie-instantie, welke gezocht zal moeten worden in de Christelijke Kerk. Ecclesiastiek is een actueel vak! [2])

Het zal er in ieder geval om gaan, in het pneumatisch-psychisch phaenomeen van het geloof, de aard van het pneuma te onderkennen, want daarin zal het objectieve gehalte der geloofservaring moeten liggen.

Dit zal alleen kunnen, wanneer wij de totaliteit van de religieuze existentie in haar psychisch-noetisch-pneumatisch karakter als geloofservaring beschouwen. Het is daarbij slechts accentverschil, of

---

[1]) *Geloof en Openbaring*, II, blz. 299.

[2]) Terecht merkte iemand op de Mod. Verg. te Amsterdam voorjaar 1949 naar aanleiding van deze kwestie op, dat het vervolg van het boek ,,Geloof en Openbaring'' een boek over de Kerk zal moeten zijn.

men met Barth spreekt van ,,Erfahrung des Wortes Gottes", of met Niebuhr van ,,Experience of God". [1]) Het gaat immers om het alle andere ervaring overweldigende moment in de menselijke existentie van het zich gesteld weten tegenover het Heilige. Men zal hierbij nooit op redelijke wijze kunnen bepalen, waar de grens tussen psyche en pneuma ligt. Alleen langs de weg der ,,Religiöse Existenzerhellung" zal men tot inzicht in dit phaenomeen kunnen komen, of men dit nu doet als Luther in zijn ,,Freiheit eines Christenmenschen", door tegenstrijdige stellingen op te stellen, of als Niebuhr, door de mens achtereenvolgens als beeld Gods en als zondaar te beschrijven.[2]) Het is immers beide waar! Ook Barths ,,non capax" is waar, als het er om gaat aan te duiden, dat in de ervaring van het Woord Gods de menselijke zelfbestemming geen tegenpool tot de Goddelijke bestemming mag worden. [3]) Maar het ,,capax" is ook waar, al is het dan volgens Barth ,,eine von Gott geliehene Capazität" of volgens Heering een door Gods Geest geactualiseerde ontvankelijkheid.

Wanneer de mens door God wordt aangeraakt, betreft dit zijn gehele existentie en komt het pneuma tot het diepste zijn des mensen, zodat de mens niet meer zichzelf stelt, maar getuigt: ,,Nu leef niet ik meer, maar Christus in mij".

Niet, dat het pneuma, de psyche en de nous vernietigt! Een theologie van de Heilige Geest mag aan psychologie en philosofie niet voorbij gaan. Ik bedoel dit niet in de zin van ,,Gratia natura non tollit sed perficit", maar in de zin van een visie op het phaenomeen van de religieuze existentie, die het psychisch-noetisch-pneumatisch verschijnsel constateert. Het pneuma, verbonden met een zieke ziel, geeft een gedeformeerd geloof (zie b.v. bepaalde uitingen van Zinzendorf, waar ongetwijfeld toch ook Heilige Geest uit spreekt). Als het pneuma zich verbindt met een bepaald geconstrueerde geestesgesteldheid, verkrijgt men bepaalde godsdienstige gedachten. Daarom denkt immers Luther anders dan Calvijn. Men krijgt de differenties in het geloofsgetuigenis door deze verbinding van pneuma, nous en psyche, daarom spreken Paulus en Johannes, ofschoon door één Geest geleid, toch verschillend.

Dit betekent ook, dat wij zeer moeilijk ,,woord Gods" van ,,woord des mensen" kunnen scheiden. In de evangeliën vinden wij de openbaring Gods in Jezus Christus, maar ook het inzicht van Matthaeus,

---

[1]) *The Nature and destiny of Man*, I, p. 136 f.
[2]) *The Nature and destiny of Man*, I, p. 161 f.
[3]) *Dogmatik*, I, 1, S. 230.

Marcus, Lucas en Johannes. Openbaring zal dus nooit mechanisch mogen worden opgevat, maar steeds organisch moeten worden gezien. Inspiratie van de Heilige Schrift is steeds verbonden met de expiratie van de onheilige schrift.

Een volstrekte scheiding is niet te maken, schriftcritiek, ook op dogmatische grondslag echter geboden.

Ook zijn openbaring en geloofsgetuigenis niet te scheiden. In beide waait de Geest waarheen Hij wil. Dit geldt ook van de prediking, ja zelfs van het sacrament. Want ook het sacrament heeft een psychisch-pneumatisch karakter, het is niet ,,zuiver objectief'', maar wel degelijk verbonden met menselijke gevoelswaarden. Daarom komen in de liturgie de vragen van psychologische en van aesthetische aard wel degelijk te pas. Maar dat sluit niet uit, doch integendeel dat sluit in dat in sacrament, liturgie, prediking en Heilige Schrift de pneumatische gegevenheden schuilen, die wij door Gods genade hebben ontvangen.

Deze denkwijze is de vijand van rationalisme, fundamentalisme en mechanisme. Zij weet alleen van een organische werking van de Heilige Geest. Zij kan zich niet thuisvinden in de vermogenspsychologie, noch in de scholastiek.

Maar zij kent wel het woord: ,,Werkt aan uw eigen redding met vreze en beving, want het is God, die in u werkt, zowel het willen als het werken'' (Fil. 2:12, 13).

DIE BÜRGERLICHE REVOLUTION IN DER KIRCHE HUNDERT JAHRE VOLKSKIRCHE UND INNERE MISSION

DOOR

L. MAKKAI

Budapest

1848 ist das Jahr der bürgerlichen Revolution gewesen. Nachdem die grosse soziale und politische Umwälzung sich in England und Frankreich vollzogen hat, wurden die Früchte der technischen und kapitalistischen Entwicklung auch in den übrigen Ländern West- und Mitteleuropas reif und das Bürgertum schritt überall zur Machtübernahme vor. Das Jahr 1848 hat aber auch seine kirchengeschichtliche Bedeutung. Es waren am 22. September 1948 hundert Jahre verflossen, seit J. H. Wichern in seiner berühmten Rede an den Wittenberger „Kirchentagen" zwei Begriffe – die dem europäischen Protestantismus sehr inhaltsvoll lauten – nämlich *Volkskirche und innere Mission*, für das erste Mal vor der grossen Oeffentlichkeit prägte und sie miteinander verband. Ist es bloss ein Zufall gewesen, dass die zwei Revolutionen, eine in der Gesellschaft, die andere in der Kirche, in demselben Jahr stattfanden? Nein, das weiss man wohl, dass die Rede und die nachfolgende Missionstätigkeit Wicherns weitgehend von den revolutionären Ereignissen jener Zeit beeinflusst waren, doch sieht man den tieferen Zusammenhang noch nicht klar genug. Da das Problem heute noch brennend ist, lohnt es sich es näher zu betrachten.

Die dreifache Bedeutung der bürgerlichen Revolution ist wohl bekannt: im Wirtschaftsleben räumte sie mit dem System der selbstgenügenden Naturalwirtschaft zugunsten der kapitalistischen Warenproduktion allmählich auf und führte das Leitmotiv des freien Wettbewerbes ein; sie zerstörte dadurch die althergebrachte soziale Struktur der natur- und traditionsgebundene, in sich geschlossenen Dorf- und Kleinstadtgemeinschaften, um sie in die ungebundene, dynamische und atomisierte moderne Gesellschaft aufzulösen; schliesslich ersetzte sie im politischen Gebiet den christlichen absolutistischen Feudalstaat durch den säkularisierten demokratischen Nationalstaat. Dabei ist die allgemeine Tendenz zur Lockerung der persönlichen und sozialen Verbindungen als das wesentlichste zu betrachten. Ihr ideologischer Ausdruck wurde im Individualismus und im Liberalismus formuliert. Der entscheidende

Moment in der bürgerlichen Revolution – die wohl nicht als ein einmaliges Ereignis, sondern als ein andauernder Prozess aufgefasst werden soll – ist die politische Machtübernahme. Als das geschieht, tritt eine Wendung im politisch-sozialen Prozess ein. Das Bürgertum hört auf ein bloss dynamisch-auflösendes Element zu sein und fängt an seine Herrschaft, besonders gegen die andere von der bürgerlichen Revolution ins Leben gerufene Klasse, nämlich gegen das Proletariat zu konsolidieren. Das tut es im Zeichen des Nationalismus, der in der ersten, revolutionären Phase der Entwicklung noch eine progressive Ideologie im Dienste des Kampfes der unterdrückten Schichten gegen den Feudalismus gewesen, nun aber in einer reaktionären Weise umgestaltet wird, indem man alle Forderungen des Proletariates unter dem Vorwand der nationalen Einheit abzulehnen versucht. Der Nationalismus steht in innerem Zusammenhang mit den – scheinbar gegensätzlichen – Erscheinungen des Individualismus und Liberalismus. Dem sozialen Auflösungsprozesse, der mit seiner elementaren Dynamik die früheren Lebensrahmen bis auf die Familie zersprengte, wurde es endlich im nationalen Zusammenhörigkeit eine Grenze gesteckt, die meistens mit den Sprachgrenzen, den natürlichsten Rahmen menschlichen Gemeinschaftslebens zusammenfielen. Als eine Kompensation für die verlorengegangenen Gemeinschaftsformen, konzentrierten sich alle Loyalitätsgefühle der Gesellschaft, die bisher von kleineren Gemeinschaften inanspruchgenommen waren, auf das neue, mächtige Gebilde der Nation, bzw. des Nationalstaates. Der bürgerlichen Gesellschaft innewohnende Tendenz ist daher die Grenzen der Gemeinschaft möglichst weit hinauszuschieben, diese weitesten Lebensrahmen aber intensiv zu befestigen (Centralismus und Etatismus!), wobei dann die inneren Sozialgebilden fortdauernd in einem flüssigen, dynamischen Zustand verbleiben (freies Vereinswesen!).

Die Folgen der bürgerlichen Revolution sind auch im Leben der Kirche nicht ausgeblieben. Man darf sie aber nicht allzuleicht an der Oberfläche, in einer gewissen „Verbürgerlichung" der Mentalität zu finden meinen. Die wirkliche Verbürgerlichung der Kirche ist eine strukturelle gewesen und sie tritt in der Auflösung der alten, und in der Entstehung von neuen kirchlichen Gemeinschaftsformen zur Erscheinung.

Wir haben den Auflösungsprozess der alten Kirchenstruktur, als die Folge der bürgerlichen Revolution, bereits früher geschildert [1]),

[1]) L. Makkai, *Het probleem der gemeenschap in maatschappij en kerk*, Wending, 1948, p. 109–117

diesmal erübrigt sich darauf hinzuweisen, dass der feudalen Gesellschaft eine Kirchen- und Gemeindeform entspricht, die *alle* Glieder einer Gruppe (sei sie Staat, Stadt, Dorf oder Familie) in *allen* Verhältnissen ihres Lebens (sowohl im politischen, wie auch im wirtschaftlichen, kulturellen oder rein persönlichen Bereiche) völlig beansprucht und sie zu einer unauflöslichen Lebensgemeinschaft im Zeichen strenger christlichen Lebensnormen zusammenschliesst. Die klassische Erscheinungsform dieses Kirchentyps ist die Staatskirche mit ihrem Kirchenzwang. Die Auflösung der geschlossenen Gemeinschaftsformen und die fortschreitende Säkularisation, deren Folge auch die Aufhebung des Kirchenzwanges war, entzogen breite Massen von Menschen und ausgedehnte Lebensgebiete von der Gesellschaft dem kirchlichen Kontrolle, so dass endlich christliche Kirche und Gemeinde den Charakter eines Vereins – der typischen Gemeinschaftsform der bürgerlichen Gesellschaft – aufnahmen, indem man ihnen freiwillig angehören oder abtreten vermochte und von ihnen nur in den „religiösen" Beziehungen im engeren Sinne inanspruchgenommen war. Dieser – teils gezwungene, teils aber freiwillige – Verzicht der Kirche auf „jeden Menschen und den ganzen Menschen" trat zuerst in verschiedenen pietistischen Kreisen zur Erscheinung, seine endgültige Verkörperung bekam er aber in der Freikirche, die als die adequate Kirchenform der ersten, revolutionären Phase des bürgerlichen Zeitalters zu betrachten ist. Diese Entwicklung vollzog sich am radikalsten in den Ländern, wo die bürgerliche Revolution früh den Sieg erreichte, da aber überall breite Schichten der Bevölkerung – besonders des Bauerntums – ihre vorbürgerlichen Lebensformen mehr oder weniger bewahren konnten, blieb das völlige Aufräumen mit dem Staatskirchensystem aus. Selbst die konservativsten Kirchenorganisationen vermochten jedoch nicht ihr inneres Leben von den Einflüssen der modernen Gesellschaftsentwicklung freizuhalten.

Das soll aber nicht heissen, dass wir den soziologischen Massstab in der Gestaltung der Kirchenstruktur ohne weiteres gelten lassen wollen. Der einzig legitime Massstab kann für die Kirche nur das Bibelwort sein und von der Bibel her gesehen sind weder die Staatskirche, noch die Freikirche als wahre Kirchenformen zu bezeichnen. Wir leben in Christo und Christus lebt in mir: diese eigenartige paulinische Dialektik ist die Verneinung beider, einerseits nämlich des kollektivistisch-totalitären, andererseits aber des individualistisch-atomistischen Kirchenbegriffes. Die Kirche kann nie auf

„jeden Menschen und den ganzen Menschen" verzichten (das ist das Legitime im Anliegen der Staatskirche), diese Anspruch ist aber eschatologisch – was „jeden Menschen" – und im Glauben, nicht aber im Gesetz – was „den ganzen Menschen" betrifft – begründet (soweit muss man den freikirchlichen Standpunkt rechtfertigen). Der scheinbar statische Gegensatz zwischen den zwei Stellungen wird in der Mission aufgehoben und in eine dynamische Polarität umgestaltet. Die Mission, als die eschatologisch bestimmte, im Glauben verankerte Existenzform der Kirche ist die Antwort der Bibel auf die Frage nach den wahren Kirchenbegriff. Es ist wohl bezeichnend, dass diese Antwort wurde gerade in entscheidenden Krisenperioden immer neu und neu der Kirche geschenkt und man kann es kaum als Zufall bezeichnen, dass das 19. Jahrhundert, ein Zeitalter grösster Erschütterung von Kirche und Gesellschaft, ist das Missionsjahrhundert gewesen.

Die grosse Bedeutung Wicherns besteht darin, dass er die erstarrte Antithese von Staatskirche und Freikirche durch einen neuen, von der Mission her gestalteten Kirchenbegriff zu überwinden versuchte. Sein Anliegen war dabei eher praktisch, als dogmatisch. Er wollte einen zentralen Platz für die Mission im Kirchenleben einräumen. Die Kirche jener Zeit war aber ihrer Missionsaufgabe nicht gewachsen. Die Kirchenleitung und die Pfarrerschaft, von den brennenden Problemen der Zeit durch den hochkirchlichen Amtsbewusstsein und durch kirchenpolitische und dogmatische Kämpfe ferngehalten, standen ebenso fremd dem Gedanken einer grosszügigen Evangelisations- und Liebestätigkeit gegenüber, als die weltentrückten pietistischen Kreisen oder die Masse des konventionell-religiösen Kirchenvolkes. Es bedarf, um sie aufzurütteln, einer neuen, dynamischen Parole. Die Konzeption Wicherns von Volkskirche und inneren Mission ist eine wahrhaftige Revolution, nicht die unbedeutendste unter den Bewegungen des Revolutionsjahres, gewesen. Sie diente dem Zweck, den erlahmten Kirchenkörper wieder in Bewegung zu setzen, sie ist aber zugleich auch eine wichtige theologische Neubesinnung des Wesens der Kirche gewesen. [1])

Wichern hat das reformatorische Prinzip des „allgemeinen Pries-

---

[1]) Wicherns Leben und Wirken sind ausführlich bearbeitet worden im grossen Werk von Martin Gerhardt, *Johann Hinrich Wichern*, Hamburg 1927–1931. Für die innere Mission siehe: D. M. Hennig: *Quellenbuch zur Geschichte der inneren Mission*, Hamburg 1912; für die Volkskirche: Erwin Meissner: *Der Kirchenbegriff Johann Hinrich Wicherns*, Gütersloh 1938.

tertums" neu belebt und vertieft, indem er es nicht nur als ,,unmittelbarer Zugang zu Gott", sondern vielmehr als eine Tätigkeit aller Gläubigen, als eine allgemeine Diakonie auslegte. So wird bei ihm auch der Begriff ,,communio sanctorum" dynamisch gestaltet, die Gemeinde ist für ihn nicht nur ,,congregatio vere credentium", sondern auch ,,vere amantium". Sein Kirchenbegriff erhält dadurch eine missionarische Füllung: die Kirche ,,ist das Netz, im weiten Weltmeere aufgespannt, um die Glieder des vollendeten Himmelreichs zu sammeln und nach dem Taufbefehl zu erziehen, andererseits ist sie die Gemeinde, die sich als Licht der Welt, als das Salz der Erde bewährt". [1] Aus diesem biblisch gesehenen Verhältnis von Kirche und Gemeinde folgt es, dass die Mission von der ganzen Gemeinde getragen werden muss, sie ,,ist die Tat aus der Gemeinde". Damit aber ist der Vorurteil durchbrochen, dass Mission nur ,,äussere" Mission bedeuten kann. Es ist Wichern, wie kaum anderen, offenbar gewesen, ,,wie bar aller Gottesfurcht, alles Glaubens an einen Heiland die bei weitem allergrösste Masse der europäischen Menschheit ist, die sich vielleicht die längste Zeit den Namen der Christenheit hat gefallen lassen". [2] Das Corpus Christianum als Missionsfeld – das ist, nach dem Wiedererkennen des Missionscharakters der Kirche, die zweite grosse Entdeckung Wicherns. Seiner Ansicht nach hat das Christentum seine Mission in Europa noch nicht vollendet, im Gegenteil, es hat sie kaum angefangen. Die Völker sind zwar getauft, sie sind aber noch nicht christianisiert worden. ,,Darum ist die Zeit, in die wir eingetreten sind, für die Kirche eine grosse, ernste und herrliche, so gross und herrlich, wie sie über die Christenheit nach der apostolischen Zeit noch niemals angebrochen... Die Evangelisierung des Volkes ...ist durch providentielle Fügung dem Zeitabschnitt vorbehalten, der mit der Mitte des 19. Jahrhunderts beginnt, das Zeitalter der inneren Mission... bricht an... als eine Mission an die Getauften, unter welchen gegenwärtig das Heidentum, ja zum Teil ein über das immerhin fromme Heidentum noch hinausgehender Zustand hervortritt." [3] Weil es um die Evangelisierung des Volkes geht, ist die wahre Kirche eine Volkskirche, d.h. ,,die in das Volk hineingestellte Kirche", die ,,die Verantwortung kennt, dem ganzen Volke zu predigen, wie es Jesus auch tat". Die innere Mission ist daher ,,eine christliche Volkssache...

---

[1]) Meissner, *o.c.*, S. 110.
[2]) Gerhardt, *o.c.*, II, S. 83.
[3]) *Ebd.*, II, S. 85.

sofern sie die freie Liebesarbeit des heilserfüllten Volkes zur Verwirklichung der christlichen und sozialen Wiedergeburt des heillosen Volkes ist und nicht eher ruhen kann, bis das ganze ein wahrhaft christliches Volk in Staat und Kirche geworden". [1])

Den Gedankengang Wicherns folgend, müssen wir beim entscheidenden Punkt, wo nämlich er die Kirche als *Volks*kirche und die Mission als *innere* Mission bezeichnet, stehen bleiben. Denn auf diesem Punkte hört er auf von der Bibel her zu sprechen und eine fremde Stimme ergreift bei ihm das Wort. Offensichtlich handelt es in beiden Begriffen um die Grenzen der Kirche bzw. der Mission. Volkskirche soll dabei als Gegensatz zur Staatskirche, aber auch zur Freikirche verstanden werden und es bedeutet, dass die Kirche mit der Gesamtheit der getauften Glieder eines Volkes identisch sei. Der Ausdruck „innere" Mission aber – der „äusseren" Mission gegenüber – dient zur Betonung des grundsätzlichen Unterschiedes zwischen getauftem und ungetauftem Heidentum (eine Bezeichnung jedoch, die Wichern sorgfältig vermeiden wollte). Wenn man dabei im klaren ist, was Wichern unter Volk verstand („ein lebendiger, geschichtlich heraufwachsender, *politischer Organismus* sittlicher, intellektueller und materieller Bildungen innerhalb eines Sprachganzen") [2]) und wie er sich den konkreten Gestalt der inneren Mission vorgebildet hat („eine geordnete Arbeit der gläubigen Gemeinde *in freien Vereinen*") [3]), dann wird es einläuchtend, dass er eigentlich die Freikirche in die Staatskirche einzupflanzen, und dadurch die neue Kirchenform zu schaffen versuchte.

Die Volkskirche ist für Wichern die zeitgemässe Neugestaltung der Staatskirche, indem sie nunmehr nicht an die Grenzen des Feudalstaates gebunden ist, sondern das ganze Volk, die ganze Nation (Volk und Nation sind wohl Wechselbegriffe für Wichern) umfasst, dadurch aber sich zum in Werdegang begriffenen Nationalstaat anpasst. Kirche und Staat sind also auch weiterhin verbunden, ihr Verhältnis wird nicht, wie im Fall der Freikirche, abgebrochen, wohl aber verändert. Sie sind einander gegenüber frei, sie stehen jedoch im Dienste desselben Volkes: „der christliche Staat und die christliche Kirche... (sind) im tiefsten Grunde unzertrennbare, miteinander reif werdende Stiftungen der einen Gotteshand in dem einigen Leben

---

[1]) *Ebd.*, II, S. 53.
[2]) *Ebd.*, II, S. 88.
[3]) *Ebd.*, I, S. 298.

eines Volkes". [1]) Das innere Leben dieser Volkskirche wollte aber Wichern echt freikirchlich gestalten. Ohne irgendeinen Kirchenzwang soll sie nur von der inneren Mission, als der neuen Integrationskraft, zusammengehalten werden und um der Mission einen freien Bahn zu sichern, muss ihre Tätigkeit keineswegs an die bestehende offizielle Organisation der Kirche und der Gemeinden gebunden, sondern in freien Vereinen organisiert werden. ,,Die Vereine sind nicht gegen die Kirche, sondern für sie: die Zeit ist da, wo die Kirche diese Liebe erwidern und als eine ihr, der Kirche, innewohnende Notwendigkeit aussprechen muss". [2])

Kommt aber Wichern durch diese neue Konstruktion wirklich zur Ueberwindung der staatskirchlichen und freikirchlichen Fehler? Keineswegs. Er verdunkelt sogar dadurch seinen eigenen biblischen Kirchenbegriff. Denn was die Bibel unter Kirche versteht, das nennt er christliches Volk und was die Gemeinde im biblischen Sinn sein sollte, das ist bei ihm der Missionsverein. Seine ,,Kirche" dagegen ist nur ein Mittel – unter vielen anderen – im dienste des Volkes, seine ,,Gemeinde" aber das Objekt und nicht das Subjekt der Mission. Indem er stillschweigend die Kirche mit dem christlichen Volk und die Gemeinde mit dem Verein gleichstellt, sind ihm Kirche und Gemeinde leere Begriffe geworden und um ihnen loszuwerden, beschenkt er mit diesen schönen Namen das kirchliche Amt. In dieser Weise entsteht eine Kirchenkonzeption, die dem biblischen Kirchenbegriff völlig fremd gegenübersteht. Es werden hier die Umrisse eines Kirchengestaltes sichtbar, dessen hochkirchlich-bürokratisch gesinnte Spitzenorganisation, das Amt als Kalkpanzer eine verschmolzene, formlose Masse von toten Gemeinden und wurzellosen Vereinen umfasst, die den Namen ,,christliches Volk" trägt.

Das ist wohl das Abbild der bürgerlichen Gesellschaft, die um ihren flüssigen Körper zu schützen, den Nationalstaat, als ein hartes Schneckenhaus für sich schuf. Die Struktur der Kirche wurde durch die bürgerliche Revolution allmählich zum Bilde der bürgerlichen Gesellschaft umgestaltet, der ersten Phase des sozialen Prozesses entspricht die Freikirche, der zweiten aber die Volkskirche. Indem aber die Kirche eine soziale Strukturänderung widerstandlos, ja sogar willig in sich aufnimmt und sie auch theologisch rechtfertigt, verzichtet sie auf ihre grundsätzliche Einzigartigkeit und Weltfremdheit, eine Haltung, die zwangsweise zu den letzten Konsequen-

[1]) *Ebd.*, II, S. 49.
[2]) Hennig, *o.c.*, S. 275.

zen, zur völligen Identifizierung von Kirche und Welt führt. Wichern hat diese Konsequenzen tatsächlich gezogen. „Es gilt die Rettung der bürgerlichen Welt, um deswillen wir uns treu zu unserem Vaterlande halten, es gilt die Gewinnung des besten ewigen Vaterlandes, um deswillen wir uns treu und mutig wie bisher der Kirche anschliessen; denn die innere Mission ist ebenso wahrhaft patriotisch, als sie das Schwert führt gegen die, welche sich gegen die Kirche erheben!" [1]) Ja, die bürgerliche Welt, die durch die innere Mission gerettet werden sollte, um einmal gerettet, den Fortbestand der Kirche zu garantieren, *sie* spukt in Wicherns Volkskirche und *ihre* „fremde Stimme" verfälscht den biblischen Kirchenbegriff.

Es ist die politisch-soziale Problematik des Revolutionsjahres 1848, die in Wicherns Kirchenkonzeption ausgedrückt wird. In Deutschland, wie in den meisten Ländern wird für die Verwirklichung des nationalen Einheitsstaates und für die bürgerlichen Freiheiten gegen die feudale Reaktion gekämpft, gleichzeitig aber muss sich das Bürgertum auch gegen die aufkommende Proletarierbewegung rüsten, die einerseits die Einheit der Nation durch den Klassenkampf, andererseits die freie Unternehmung durch die Sozialisierung der Produktionskräfte ernstlich bedroht. Ohne die Zielsetzungen ihrer ersten Phase völlig erreicht zu haben, tritt die bürgerliche Revolution in ihre zweite, konsolidierende Phase ein. Es gilt die Schaffung und gleichzeitig die Rettung der bürgerlichen Gesellschaftsstruktur, der Vorbedingung der bürgerlichen Existenz. Es müssen die Bestrebungen für die weitere Ausgestaltung und Befestigung der nationalen Einheit, des Schneckenhauses fortgesetzt, aber auch Individualismus und Liberalismus, die die Gesellschaft in einem Auflösungszustand und dadurch als Jagdgebiet der bürgerlichen Unternehmungslust erhalten, verteidigt werden. In der Volkskirchenkonzeption Wicherns kommt die erste, in seiner Missionsstrategie aber die zweite Tendenz zur Erscheinung.

Der einheitliche Nationalstaat ist für ihn eine erstrangige kirchliche Angelegenheit, denn er ist die Vorbedingung der gesunden Entfaltung der Volkskirche und der inneren Mission. Darum bedauert er es lebhaft: „es fehlt so ziemlich allen unseren deutschen Unternehmungen der innern Mission die grosse nationale Basis". Es ist wohl kein Zufall, dass er eben die zwei Länder, die Europa in der bürgerlichen Revolution vorangingen, als Vorbild bezeichnet: „oder

---

[1]) Gerhardt, *o.c.*, II, 91.

hätte je Frankreich und England so grosse Werke freier Liebe aus sich hervorgehen lassen können.. wenn dort die grosse nationale und politische Basis gefehlt?" [1]) Er geht dann einen Schritt weiter und kehrt seine These um: Volkskirche und innere Mission sind wichtige nationalpolitische Faktoren, indem sie „auf dem einigen Grunde des Heils das Zerstreute sammeln und die zerfallenen Bausteine deutscher Nation zu einem heiligen Bau wieder aufrichten". [2]) Sogar die Expansionstendenzen des deutschen Nationalismus kommen zur Geltung: „die Liebe lässt sich nicht durch Grenzen absperren". Und er denkt dabei nicht etwa an eine allgemeine Weltmission, sondern sehr bewusst an die Liebestätigkeit unter Auslanddeutschen lutherischer Konfession. [3]) Die nationale Mission der Volkskirche hilft nicht nur die äussere Einheit zustandezukommen, sie gibt ihr auch die innere Festigkeit: „nichts ist patriotischer als das Christentum, denn es birgt den Kern und die Kraft zur inneren Vollendung der Nationalität". [4]) Und was sollte sonst wichtiger für die Kirche sein, als die Aufgabe, dass sie „sich selbst als wahre Volkskirche vollendet und dann auch das ihr angehörende Volk in ein Gottesvolk verklärt"? [5]) An diesem Punkte wird aber die eschatologische Tragweite der Mission stark gefährdet: es sollte denn in der Kirche tatsächlich um nichts wesentlicheres handeln, als um die „innere Vollendung der Nationalität"? Wichern stand hier vor der fatalen Alternative entweder seinen Missionsbegriff zu säkularisieren, oder seinen Volksbegriff zu theologisieren. Er wählte den letzteren Weg und setzte die Krone seiner Volkskirchenkonzeption mit dem gewagten Theologumenon des kollektiven Heils auf: „der Herr in seinem Wort nicht bloss den einzelnen Individuen als solchen eine Verheissung des Lebens gegeben habe, sondern ebenso auch den von ihm in Zeit und Raum geordneten besonderen Gemeinschaften der Individuen, den Völkern, als solchen". [6])

Die fromme Fiktion des „christlichen Volkes" wird hier in die Häresie der „Gottesvölker" umgestaltet. Die Terminologie ist biblisch, in ihr spricht aber der Nationalismus. Denn im biblischen Sinn gibt es nach der Erlösungstat Christi nur ein einziges Gottesvolk, die Kirche, in der man aufhört Jude oder Grieche zu sein. Der

---

[1]) *Ebd.*, II, S. 48.
[2]) Meissner, *o.c.*, S. 188.
[3]) Gerhardt, *o.c.*, II, S. 160.
[4]) *Ebd.*, II, S. 46.
[5]) Meissner, *o.c.*, S. 175.
[6]) *Ebd.*, S. 189.

Volksbegriff des Alten Testaments kann ebensowenig in dieser Weise ausgelegt werden. Eine Gruppe von Menschen wird dort nur durch Gottes Wort und Handeln in ein „Volk" verklärt, ohne göttliche Auserwählung ist sie „Nicht-Volk". Sie ist nur Volk, indem sie heilig ist, Wicherns Volk ist aber heilig, weil es eben Volk ist. Eine vergehende irdische Lebensform wird damit zum Objekt des Glaubens gemacht und man erkennt die Häresie an ihren bösen Früchten: von hier führt ein gerader Weg zum Deutsch-Christentum und zum nazionalsozialistischen Volkstumsgedanken [1] an dessen Götzenaltar Märtyrer der Kirche geopfert wurden.

Wenn die Gottesvolktheorie Wicherns aus seinem Nationalismus stammt, so muss man seine Vorliebe für die freien Vereine seinem Individualismus und Liberalismus zuschreiben. In seinen Jugendjahren stand sein Kirchenbegriff noch völlig im Zeichen des Vereines: „die echte christliche Kirche wäre... der Verein der zur Wahrheit befreiten Menschen... (und) mit dem Auftreten einer Staatskirche... hört für die Meisten die Kirche auf, ein Verein der Freiheit im christlichen Sinne zu sein". [2] Wenn er später auch mit jenen, die das Aufgehen der Kirche in freie Vereine erwarteten, nicht einverstanden war, betrachtete er jedoch den Verein als die zeitgemässe Gemeinschaftsform des „freien" Zeitalters. „Die Macht der freien Assoziation fängt an, die europäische Welt beherrschen" – stellt er mit Genugtuung fest [3] und erwartet von ihr eine Erneuerung der Kirche und der Gesellschaft. „Wir haben es oft ausgesprochen, dass durch diese Form sich die nächste Zukunft neu gestalten wird... wenn sie mit dem Geiste des Volkes Gottes erfüllt und wenn sie mit dem höchsten Zwecke der göttlichen Liebe dienstbar wird." [4] Es blieb ihm lebenslang eine der Hauptbestrebungen, die Vereine der inneren Mission organisatorisch sowohl von der oberen Kirchenleitung, wie auch von der Gemeinde zu distanzieren und wies jeden Versuch, wie jene von A. V. Huber oder W. Löhe, die Vereinsarbeit in das Gemeindeleben organisch einzuordnen, zurück. Da er aber dadurch eine typisch bürgerliche Gemeinschaftsform in die Kirche einpflanzte, es war auch „der Geist des Volkes Gottes", der den Verein erfüllte, in der Tat der Geist des Bürgertums. Die Tätigkeit

[1] Darüber sehr überzeugend J. C. Hoekendijk, *Kerk en volk in de duitse zendingswetenschap*, Amsterdam 1948, bes. S. 229–268.
[2] Gerhardt, *o.c.*, I, S. 271–272.
[3] Hennig, *o.c.*, S. 275.
[4] Gerhardt, *o.c.*, II, S. 81.

seiner Missionsvereine ist durch die bürgerliche Auffassung, es seien die Proletarier als Kranken und Unmündigen zu behandeln, geprägt worden. „Der praktische Zweck (der inneren Mission) ist die Regeneration der verfaulten Massen in den unteren Schichten der Gesellschaft.'' [1]) Das heisst: das Bürgertum ist das Subjekt, das Proletariat aber das Objekt der Vereinsarbeit, und die schönen Worte Wicherns: „im Proletariat durch das Proletariat für die rettende Einwirkung der Kirche Bahn zu schaffen'' [2]) sind nicht nur in der Praxis, sondern auch prinzipiell von ihm selbst widergelegt worden: „die höheren Stände, der Adel, die Reichen, die Besitzenden... haben sich als Bergspitzen zu erfassen, von denen klare Geistesquellen und frische Lebensbäche in die Täler der Gesellschaft ergiessen''. [3]) Hier begegnet schon nicht der Mensch den Menschen, sondern der Bürger beugt sich zum Proletarier nieder und da hört die christliche Gemeinde auf eine Gemeinschaft der Brüder zu sein. Der Missionsverein, indem er ein Organ des Bürgertums ist, wird zum Ausdruck der sozialen Spaltung in der Gemeinde und der allgemeinen Gemeinschaftsauflösung. Es ist dann kein Wunder, dass die reaktionären Tendenzen des spätbürgerlichen Individualismus und Liberalismus auch in der inneren Mission sichtbar werden. Wicherns Evangelisations- und Liebestätigkeit trägt die Kennzeichen einer antirevolutionären Propaganda. Er war nämlich – echt bürgerlicherweise – überzeugt, dass das Elend des Proletariates seine eigentlichen Ursachen nicht in den wirtschaftlichen Umständen, sondern im Abfall vom christlichen Glauben und in der daraus folgenden moralischen Zersetzung hat, deren Früchte dann einerseits die Armut, andererseits aber der politische Radikalismus sind. Er wollte daher, anstatt soziale Reformen vorzuschlagen, die Armen „mit dem christlichen Geiste der Demut, Treue und Pietät'' [4]) durchdringen. Wenn er auch dabei nicht so weit ging, Prämien als „Lohn für den standhaften Dulder im Elende'' auszuschreiben (wie es einer seiner Freunde beabsichtigte) [5]), doch ist es schwer seine Proletariermission nicht als „Opium für das Volk'' zu bezeichnen.

Es klingt wie eine Verleumdung, wenn wir Wichern damit verdächtigen, dass er die innere Mission als einen Blitzfänger gegen die

---

[1]) *Ebd.*, II, S. 28.
[2]) *Ebd.*, II, S. 89.
[3]) *Ebd.*, II, S. 88.
[4]) *Ebd.*, II, S. 90.
[5]) *Ebd.*, II, S. 62. Es ist Liedke gewesen.

sozialen Ansprüche des Proletariates missbrauchte. Doch hat er viel schlimmere Blitzfänger inanspruchnehmen wollen, wie das seine Aeusserung von 12. Mai 1848 bezeugt: „Meine Hoffnung ist von Anfang an ein grosser, alles umschliessender europäischer Krieg... Kommt kein solcher Krieg, so gehen wir der inneren Auflösung entgegen und wird daraus ein Krieg der Besitzenden und Proletarier".[1]) Wenn wir das lesen, dann können wir die Schlussfolgerung unserer Betrachtungen, es sei die Volkskirche Wicherns eine bürgerliche Klassenkirche und ihre Mission die Konsolidierung der bürgerlichen Klassenherrschaft gewesen, nicht allzu gewagt finden.

Als ein Beweis dafür soll es auf die „Volkskirchen" des europäischen Kontinentes hingewiesen werden, die trotz ihrer verschiedenen dogmatischen und nationalen Grundlage in grossen Linien doch dieselbe Entwicklung durchgemacht haben. Die erstarrten „Pfarrerkirchen" mit der *massa inertiae* ihrer „christlichen Völker"; die abgestorbenen Gemeinden mit den Vereinen, die entweder in philanthropische Klubs entarten oder dann doch den Weg zum eigenen Kultleben und dadurch zur Freikirche einschlagen; endlich nationalistischer Egoismus mit sozialer Reaktion – das sind wohl nicht nur in Deutschland vorhanden, wenn auch die Konsekvenzen der volkskirchlichen Häresie nicht überall gleich verheerend gewesen. Das soll aber nicht heissen, dass wir einen soziologischen Determinismus in das kirchliche Gespräch einführen wollen. Im Gegenteil, die Soziologie ist uns nur insoweit massgebend, indem sie uns die in die Kirche eingedrungene „Welt" entlarven hilft. Eben das fehlte Wichern und seinen Zeitgenossen, deswegen sind sie von einem sozialen Prozess unbewusst mitgerissen worden. Es ist keineswegs so, dass sich die Kirche zwangsläufig der Struktur der vergehenden menschlichen Gesellschaftsformen kritiklos anzupassen hat. Ihre Freiheit der Welt gegenüber besteht aber nur in ihrer Gebundenheit an die Bibel. Dorther nehmen wir die ewig gültige Kirchenstruktur: ihr fester Kern ist die Einzelgemeinde, die eine allumfassende Lebensgemeinschaft der Gläubigen bildet, die äusseren Grenzen der Kirche sind aber weder in Zeit, noch in Raum abgeschlossen, sondern sie bleiben immer missionarisch-dynamisch flüssig. Das ist übrigens auch Wicherns ursprünglicher Kirchenbegriff gewesen: die Kirche als „das Netz im weiten Weltmeere aufgespannt" und die Gemeinde, als das Energiezentrum, aus dem das Licht und der Vorgeschmack

---

[1]) *Ebd.*, II, S. 77.

des Gottesreiches herausströmt. Ein Beweis, dass Gottes Treue die Untreue des Menschen auch heute besiegt, ist die erfreuliche Erscheinung, dass die unheilige Dreieinigkeit von Volkskirche, innere Mission und Verein durch den wahren Kirchenbegriff allmählich verdrängt wird, indem sie durch Oekumene, Evangelisation und Gemeindeaufbau ersetzt wird. Wenn das Christentum den tieferen Zusammenhang dieser drei Begriffe versteht und sein Leben demgemäss gestaltet, können wir sagen, dass wir nicht nur den wahren Kirchenbegriff, sondern die wahre Kirche selbst entdeckt haben.

Man spricht haute oft vom ,,Abschied vom Bürger'' und das sollte den Anlass zum ,,Abschied von der Bürgerkirche'' geben. Gewiss soll das geschehen, aber nicht einfach darum, weil diese Kirche eine bürgerliche, sondern weil sie eine unwahre Kirche gewesen. Hier hat uns Wichern noch etwas wichtiges zu sagen: ,,es ist sehr schwer, im rechten Geiste zu zürnen, wo gezürnt werden muss. Das Böse des andern wird uns leicht ein Fall, an dem wir selbst scheitern, eine Grube, in die wir selbst fallen!'' [1]) Wenn wir unseren Zorn gegen das Bürgerliche und nicht gegen das Unwahre in der Volkskirche richten, dann kommen wir leicht in die Versuchung eine neue Klassenkirche zu bilden und die Worte Kirche und Mission mit neuen Anhängseln zu verzieren. Daher: keine Volkskirche und keine innere Mission, aber auch keine neuen Bezeichnungen, sondern einfach nur Kirche und Mission!

---

[1]) *Ebd.*, I, S. 322.

ZENDINGSKRONIEK

DOOR

W. F. DANKBAAR

Oegstgeest

Een kroniek over hetgeen er in het tijdvak van ongeveer een jaar op het gebied van de Nederlandse Zending is voorgevallen, moet zich binnen het toegemeten bestek noodzakelijkerwijs beperken tot enige hoofdzaken. Veel vraagstukken, ontwikkelingen en belemmeringen ten aanzien van wat reeds eerder aan de gang was, moeten wij terzijde laten.

Als terminus a quo stellen wij de Assemblée van de Wereldraad van Kerken te Amsterdam, Augustus 1948. Een hoogst betekenisvol feit was, dat daar ook een groot aantal jonge kerken, waaronder enige Indonesische, vertegenwoordigd waren. Het signaleert niet alleen de voor de Zending in het huidige tijdsgewricht allesbeheersende omstandigheid, dat zij te maken heeft met zelfstandige Indonesische kerken, maar ook dat in deze kerken de drang naar oecumenische gemeenschap buitengewoon sterk leeft. Beperkte het „buitenlandse" contact, dat Indonesië vóór de oorlog had, zich vrijwel tot Nederland, tijdens en na de oorlog zijn de Indonesische volken uit dit isolement uitgetreden: zij hebben hun eigen Indonesische verband, ook het Aziatische verband, waarin zij leven, ontdekt, zij hebben aandacht gekregen voor India, Amerika, Rusland en vele andere delen der wereld. Ook de christenheid in Indonesië heeft zulke ontdekkingen gedaan. Zij heeft de oudere kerk nog op andere wijze ontmoet, dan uitsluitend in de Nederlandse Zending, die deze kerk in haar midden vertegenwoordigde. Zij heeft de „Wereldkerk" ontdekt en in haar geestdrift daarover vergeet zij soms zelfs, dat deze wereldkerk geen afzonderlijke, superkerkelijke grootheid is, maar zich slechts in de bestaande nationale kerken openbaart. Natuurlijk hangen deze ontdekkingen en deze geestdrift samen met de nationale bewustwording der Oosterse volken, die zich tevens een plaats in het geheel der naties in de wereld zoeken te veroveren. En het gevaar is niet denkbeeldig, dat de jonge Oosterse kerken hun eigen aard te zeer door onverwerkte nationale en vage oecumenische motieven zullen laten bepalen, in plaats van door een eigen bijbelse en theologische verwerking van de vraagstukken, waarvoor zij als belijdende kerken in hun eigen omgeving gesteld worden, hun bij-

drage te leveren aan de grote gemeenschap der kerken in de wereld. Hier ligt een enorme taak voor deze kerken en als de Zending haar daarbij, in bescheidenheid, behulpzaam mag zijn, is dat een werk van onschatbare betekenis.

Inmiddels is het duidelijk, dat deze kerken, op voet van volkomen gelijkheid, nieuwe banden aanknopen met de christenheid elders ter wereld, banden die niet zozeer van missionaire, maar van oecumenische aard zijn. En daarmee staat de Nederlandse Zending voor de situatie – waarin zij veelszins haar wegen nog zoeken moet – dat zij enerzijds meer en meer een oecumenisch karakter krijgt, maar anderzijds toch haar apostolische opdracht niet als geëindigd mag beschouwen. Hieruit vloeit een nieuwe bezinning op de bijbelse en theologische grondslag der Zending voort, waarvoor Prof. Dr J. H. Bavinck en Dr E. Jansen Schoonhoven richtlijnen aangaven op het in Mei van dit jaar gehouden Nederlandse Zendingscongres. Ook vraagstukken als de ambtelijke positie van de zendingspredikant, die door een oudere kerk ter beschikking van een jongere wordt gesteld, hangen hiermee samen. De zendingspredikant zal enerzijds volledig als ambtsdrager onder de jurisdictie van de jonge kerk moeten vallen, anderzijds moet de zendende kerk hem als haar dienaar blijven beschouwen, hetgeen, in deze eigenaardige verstrengeling van het oecumenische en het apostolische, problemen met zich brengt, speciaal ten aanzien van het opzicht en de tucht. De consequenties, welke uit het ,,partnership in obedience" (zoals sedert de Internationale Zendingsconferentie te Whitby 1947 de apostolisch-oecumenische verhouding wordt aangeduid) voortvloeien, hebben hier te lande reeds het voorwerp van studie uitgemaakt en zullen stellig met de op te richten Raad van Kerken en Zending in Indonesië nog onder ogen gezien moeten worden.

Van grote betekenis is in dit jaar het reeds genoemde Zendingscongres geweest. De Nederlandse Zendingsraad heeft op ,,Woudschoten" een 160-tal personen, die bij de leiding van de zending der verschillende kerken betrokken zijn, bijeengeroepen. Dit geschiedde in het bijzonder uit overwegingen van zendingsstrategie. De taken, waarvoor de zendende kerken thans staan, zijn in de laatste jaren enerzijds sterk gewijzigd van aard, anderzijds zijn zij zo omvangrijk geworden, dat interkerkelijke samenwerking onontbeerlijk is. Wat de aard van de missionaire arbeid betreft, deze zal (naast het gewone ressortswerk dat door de zendingspredikanten op verschillende terreinen nog moet worden verricht) zich vooral concentreren op de

opleiding van inheemse predikanten, het produceren en verspreiden van theologische en algemeen christelijke lectuur en het medehelpen aan de opbouw van het kerkelijke en interkerkelijke leven der jonge kerken, met name in haar synodes en in de raden van kerken. Regionale raden in Oost-Indonesië en op Sumatra zijn reeds in het leven geroepen, de oprichting van een nationale raad, die alles zal hebben te behartigen wat voor de gezamenlijke Indonesische kerken van belang is, zal niet lang meer op zich laten wachten. Tot nu toe hebben wegens allerlei omstandigheden deze raden hun activiteit nog niet genoegzaam kunnen ontplooien. Onzerzijds maakt de enorme omvang der genoemde taken een coördinatie van het Nederlandse zendingspotentieel absoluut noodzakelijk. Men bedenke b.v. dat de Ned. Herv. Kerk als erfdeel der historie twaalf zendingsterreinen extensief moet bewerken (nog afgezien van de Protestantse Kerk in Indonesië met de bij haar behorende Indonesische kerken), terwijl daarentegen de Gereformeerde Kerken intensieve arbeid kunnen verrichten op vier gebieden. De V.N.Z. te Oegstgeest kan dientengevolge nog niet een derde van de fondsen en krachten aanwenden voor de 100.000 christenen op Nieuw-Guinea, die de Gereformeerde Zending voor de 6000 christenen op Soemba beschikbaar kan stellen. Hoe groot de verantwoordelijkheid en de toewijding voor het eigen zendingswerk ook moge zijn, hier bestaat een wanverhouding welke alleen door een gemeenschappelijke strategie kan worden opgeheven. Het Zendingscongres was een eerste poging om de ogen van velen daarvoor te openen en men mag zeggen dat het in die doelstelling geslaagd is. Naar een verdoezelen van theologische en organisatorische tegenstellingen werd niet gestreefd en tot bindende besluiten was het congres niet gerechtigd. Verschillen van inzicht en ook misverstanden aangaande hetgeen wel en hetgeen niet tot de zendingstaak behoort, traden duidelijk aan het licht. Of de zending de „comprehensive approach" moet toepassen en b.v. ook het sociale en economische leven in haar bemoeienis moet betrekken, dan wel zich tot de verkondiging des Woords moet beperken, vormde een punt van brede discussie, waarbij overigens bleek dat de practijk de theorie dikwijls al vooruit is. Toch kwam het Zendingscongres tot de volgende uitspraak: „dat, evenals de Internationale Zendingsraad zich zal gaan bezinnen op de coördinatie van de zendingsarbeid in de gehele wereld, het ook voor de in Indonesië werkzame zending noodzakelijk is, om, in overeenstemming met de wensen der Indonesische kerken (orgaan: de op te richten Raad van Kerken) in

onderling overleg de verantwoordelijke kerken en corporaties voor de toekomst van de arbeid gezamenlijk plannen te maken en prioriteiten vast te stellen." Het congres heeft op de betrokken instanties een beroep gedaan, dit inzicht in de practijk te helpen verwerkelijken en aan de Nederlandse Zendingsraad verzocht, daartoe initiatieven te nemen.

Zo hield dit Zendingscongres, bij alle moeilijkheden, die er nog zullen overwonnen moeten worden, een hoopvolle belofte in voor meer oecumenische samenwerking in de toekomst. Als het ooit tot een waarachtige oecumeniciteit in ons land zal komen, dan zal dat zeker voor een groot deel te danken zijn aan het zien van de ene apostolische opdracht en de gemeenschappelijke missionaire zorgen, terwijl ook de roepstem van de naar eenheid verlangende jonge kerken in deze richting dringt.

Een uitvoerig overzicht en uitnemende beschouwing over dit Zendingscongres schreef Dr J. C. Hoekendijk in „De Heerbaan", Augustus 1949.

Een overeenkomstige samenwerking als het Zendingscongres zich voor ogen stelde, blijkt meer en meer ook noodzakelijk tussen de Zending der Ned. Herv. Kerk en de Prot. Kerk in Indonesië. Verschillen van inzicht en aanpak, mede ten gevolge van de onderscheiden origine, hebben wel zekere spanningen veroorzaakt tussen het Kerkbestuur en het Zendingsconsulaat te Batavia. De Synode van Buitenzorg, in 1948, waaraan Dr E. Emmen en Dr K. J. Brouwer als afgevaardigden van de Ned. Herv. Kerk en haar Zending een belangrijk aandeel namen, had reeds perspectieven geopend voor een inniger samengaan van de Prot. Kerk en alle Indonesische Kerken, zowel die welke vanouds bij de Prot. Kerk behoorden (Minahassische, Molukse en Timorese Kerk) als die welke uit de Zending waren voortgekomen. Inmiddels was hier te lande het contact tussen het „College tot vertegenwoordiging in Nederland van de Prot. Kerk in Indonesië" enerzijds en de zendingsleiding anderzijds reeds versterkt. Nu, tengevolge van de staatkundige wijziging in de verhouding Nederland-Indonesië, ook een financiële scheiding tussen kerk en staat zich in de naaste toekomst zal voltrekken, waarbij de Prot. Kerk zowel als de zending ten nauwste betrokken zijn, is een gezamenlijk optrekken nog meer dan ooit noodzakelijk. Het zijn echter niet alleen zulke financiële overwegingen, welke Prot. Kerk en Zending naar elkander toedrijven, maar ook de gemeenschappelijke taak jegens de Indonesische kerken en de gemeen-

schappelijke banden met de Herv. Kerk hier te lande. Zowel op het thuisfront als wat betreft de verhouding tussen de door „Buitenzorg" in uitzicht gestelde ene Kerkvergadering van alle Indonesische kerken en de op te richten Raad van Kerken, wordt de coördinatie thans onder ogen gezien.

In het begin van dit jaar werd de Kerk in opschudding gebracht door verontrustende publicaties aangaande de financiën der Zending. Toen het voor het eerst na de oorlog weer mogelijk was gebleken een reële begroting te maken, toonde deze tengevolge van het hoge prijspeil in Indonesië zulke astronomische cijfers, dat de zendingsleiding zich genoopt zag rigoureuze bezuinigingen toe te passen, die met afbraak van veel onontbeerlijke arbeid gelijk stonden. Bovendien moest een beroep op de gemeenten worden gedaan, haar in de laatste jaren toch al gestegen bijdragen nog met drie à vier ton te vermeerderen. Deze stand van zaken deelt de Nederlandse zending met nagenoeg alle zendingen ter wereld. In de loop van dit jaar is gebleken, dat de gemeenten op waarlijk verrassende wijze aan deze oproep gehoor gaven. Al valt op dit ogenblik nog niet te zeggen of het gevraagde extra bedrag er geheel komen zal en al is, wanneer het er komt, de achterstand nog geenszins ingehaald en de nood nog bij lange na niet gelenigd, en al mag nog volstrekt niet gezegd worden dat de kerk door haar offerbereidheid toont voldoende van haar apostolische roeping te zijn doordrongen, toch is dit resultaat in hoge mate bemoedigend. Het wijst er op, dat ondanks de huidige politieke verwikkelingen, die het nationale gevoelen der Nederlanders hebben gekrenkt en ondanks de critiek die menigmaal op de zending werd uitgeoefend inzake haar houding in het Indonesische vraagstuk, het verantwoordelijkheidsgevoel voor deze arbeid niet is te loor gegaan.

Het politieke schema, volgens hetwelk men in Nederland elkander pleegt in te delen ten aanzien van de Indonesische quaestie, werd ook in dit jaar nog wel op „de" Zending toegepast, zonder er rekening mee te houden, dat ook onder zendingsarbeiders de meningen volstrekt niet gelijkluidend zijn. Toch bleek er onder de critici meer begrip voor te komen, dat men de Zending, die er inderdaad voor opkomt, het vrijheidsstreven der Oosterse volken met vreugde te begroeten en hen daarin om Christus' wil te dienen, niet zonder meer volgens de indeling „progressief-conservatief" of „vaderlands-onvaderlands" mag localiseren, noch haar mag aanwrijven dat zij behalve voor vrijheid geen oog voor gerechtigheid zou hebben. Het

omgekeerde misverstand kwam vooral in het buitenland voor en gaf de Synode der Ned. Herv. Kerk aanleiding haar praeses en scriba naar de Amerikaanse Raad van Kerken af te vaardigen ter betere voorlichting aangaande de houding van de Ned. Herv. Kerk en haar Zending in de Indonesische quaestie.

In politicis is voor de Zending de vrijheid van godsdienst uiteraard een der meest aangelegen punten. Hoewel de leidende kringen in Indonesië er ongetwijfeld naar streven deze vrijheid (waaronder ook het publieke belijden en het recht om van godsdienst te veranderen begrepen zijn) te waarborgen, baart de tegenwerking van sommige Moslimse groepen toch zorg. De Nederlandse Zendingsraad is voortdurend diligent om voor de vrijheid van godsdienst de grootst mogelijke waarborgen te verkrijgen.

De discussie over theocratie en zending, destijds opgenomen door de hoogleraren Kraemer en Van Ruler, werd onlangs voortgezet door Dr A. J. Rasker („Christelijke Politiek", Nijkerk 1948) en Dr J. Verkuijl (in „Wending", Mei 1949) en ook „In de Waagschaal" wijdde aan dit probleem ettelijke kolommen (Dr Rasker-Ds Riedel).

Van de gebeurtenissen op het zendingsveld zelf valt allereerst de zelfstandigwording der Halmaheira-kerk te vermelden (Pinksteren 1949). Op Nieuw-Guinea, waar de arbeid bij een gestadig toenemende omvang nog steeds lijdt onder een zorgelijke onderbezetting, werd het ziekenhuis in Kota-Baroe door het gouvernement weer aan de zending overgedragen. Hetzelfde geschiedde met het Immanuel-ziekenhuis in Bandoeng met medewerking van de regering van Pasoendan aan de West-Javaanse Kerk. Op Java kon tengevolge van de politieke situatie de samenwerking van de zending met de kerken aldaar nog niet ten volle hersteld worden, maar de contacten tussen de op Java aanwezige zendingsarbeiders en de leiders der Javaanse kerken bleven, ondanks de buitengewone moeilijkheden tengevolge van de tweede militaire actie, bewaard en gehouden besprekingen wettigen de goede verwachting dat na het intreden van een politiek accoord tussen Nederland en Indonesië de kerkelijke samenwerking volledig zal worden geëffectueerd. De Geref. Kerken namen missionaire verantwoordelijkheid op zich voor Midden-Java ten Noorden; de Salatiga-Zending kan door het ontvallen van haar basis in Duitsland deze niet geheel meer dragen. In de overige gebieden ging het werk regelmatig voort, zij het ook onder de voortdurende druk, dat de beschikbare krachten en middelen ten enenmale ontoereikend zijn voor de snel toenemende verantwoordelijkheden. Dr J. L. Swellen-

grebel gaf in samenwerking met het echtpaar Gramberg een belangwekkende beschrijving van de arbeid op Bali („Kerk en Tempel op Bali", 's-Gravenhage 1948). De Hogere Theologische School te Batavia telt thans een 50 leerlingen; de rector Dr A. J. Rasker repatrieerde en droeg zijn functie over aan de docent Dr M. H. Bolkestein. Dr Müller Krüger komt dezer dagen het docentencorps versterken.

Aan de Zendingshogeschool te Oegstgeest stonden in de afgelopen cursus elf studenten ingeschreven voor de colleges voor zendingspredikant (waarvan één promoveerde tot doctor in de theologie); zes personen namen deel aan de cursus voor zendingsarts en achttien aan die voor zendingsarbeidster (verpleegsters en zendelingsvrouwen), drie aan die voor zendingsonderwijzer. Het gezelschap toonde voor een deel een internationale gevarieerdheid. De opleiding en de recrutering moest tengevolge van de bezuinigingen gedeeltelijk worden ingekrompen, maar de recrutering werd geenszins stopgezet, zoals wel eens gemeend is.

De Suriname-Zending, uitgaande van de Evangelische Broedergemeente te Zeist, lijdt sterk onder personele en financiële moeilijkheden, mede tengevolge van de Rooms-Katholieke infiltratie in Suriname en van geringe medewerking van de zijde van het gouvernement aldaar. De Broedergemeente zag zich genoodzaakt een nog sterker beroep op de steun der Nederlandse protestantse kerken te doen dan voorheen.

De Internationale Zendingsraad vergaderde in September 1948 te Oegstgeest. Het aandeel, dat Nederland aan leidende figuren in de Wereldkerk en de Wereldzending levert, is naar verhouding groot: na Dr Visser 't Hooft en Prof. Kraemer werd dit jaar Dr J. C. Hoekendijk naar Genève geroepen. Hij werd benoemd tot secretaris voor het evangelisatie-departement van de Wereldraad van Kerken.

Wij besluiten dit, uiteraard gans niet op volledigheid aanspraak makende, overzicht met de vermelding van twee bekende zendingsfiguren, die ons door de dood ontvielen: Ds A. J. de Neef en Dr Alb. C. Kruyt, de eerste bekend door zijn arbeid op Nieuw-Guinea en vooral door zijn warme ijver voor de zaak der zending hier te lande, de laatste door zijn pioniersarbeid in Posso en zijn grote ethnologische verdiensten.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

ENCYCLOPAEDIE DER THEOLOGIE

J. Severijn, *Encyclopaedie der theologische wetenschap en Inleiding tot het theologisch denken.* De Erven F. Bohn N.V., Haarlem 1948, 103 en 86 blz., geb. f 13,—. Theologia IV en V in één band.

Twee kleine boeken in één band. Maar waarom? Vanwege de omvang? Doch waar de stof zo nauw samenhangt hadden ze m.i. beter tot één boek verwerkt kunnen zijn. Immers in de „Inleiding tot het theologisch denken" geeft Prof. Severijn ons iets anders dan men mogelijk uit de titel zou kunnen verwachten: dit tweede stuk is een algemene encyclopaedie in twee hoofdstukken verdeeld: „Wat is wetenschap" en „Indeeling der wetenschappen".

De eerste 40 pagina's zijn eigenlijk kennisleer, waarin schrijver positie kiest tegen het idealisme en een zuivere ervaringswetenschap verdedigt, „ervaring in den breedsten zin opgevat als de werking van het gansche psychische organisme in correlatie met de niet-psychische werkelijkheid". Hij wijst het scheppingsgeloof aan als de enige diepe grond van een werkelijk realisme.

In het tweede hoofdstuk worden de wetenschappen ingedeeld naar de physische, psychische en pneumatische levenssfeer. Telkens wordt de nadruk gelegd op de discrepantie van theologie en wijsbegeerte.

Had deze algemene encyclopaedie niet vooraf kunnen gaan aan de encyclopaedie der theologische wetenschap? Wanneer de kennistheoretische helft bekort was – deze is ten opzichte van de verdere inhoud wel erg groot, maar aan de andere kant voor een kennisleer wel weer erg summier –, wanneer op deze wijze het tweede boek een inleiding op de Encyclopaedie der theologische wetenschap geworden was, zouden we één en een logisch opgebouwd werk gehad hebben.

De encyclopaedie der theologische wetenschap wordt aan de Universiteit aan de eerstejaars studenten gedoceerd. Nu kan men de vraag stellen of 't niet wenselijk zou zijn dit vak óók aan het eind der studie te geven, maar zoals 't thans is, lijkt het mij aangewezen om de jonge theologen wegwijs te maken op het brede veld der theologie, hun te laten zien waar het in de verschillende vakken om gaat, hen op de hoogte te brengen van de literatuur enz.

Dit is niet de opvatting van Prof. Severijn. Hem is 't te doen om de indeling der theologische wetenschappen en hij neemt daarbij een principieel standpunt in. Hij acht het dan erg belangrijk of 't ene vak vóór of na 't andere moet komen en in welk verband een bepaald vak moet staan, b.v.: dat de „christelijke biographie" – waaronder natuurlijk iets anders verstaan wordt dan men uit dit elders gangbare woord zou vermoeden – onder de apostolische groep van de diaconiologie behoort, evenals de christelijke wetenschap en dat de „Kybernetiek" thuishoort onder de presbyteriale vakken van de oeconomische groep van de diaconiologie.

Het is dus een zeer formalistisch boek met veel exotische namen (b.v. ethologie, didascalische vakken enz., enz.). Zal dit de jeugdige theoloog, want het is een leerboek voor studenten, belangstelling inboezemen voor de problemen van zijn vak? Zal hij er een beetje wegwijs door worden? Of zal hij gaan nadenken over die indeling en vinden, dat de kerkgeschiedenis onder de ecclesiologie wat teruggedrongen is, of dat de dogmatiek, die hier toch een hoofdvak genoemd wordt (30, 66) en misschien tot zijn bevreemding beter „geloofsleer" genoemd moest worden (67), van welke dogmatiek alleen maar de recapitulatie wat breder besproken wordt, dat dit hoofdvak zo kort en nà de ecclesiologie behandeld wordt; dat de ethiek nl. de theologische, maar heel summier aangestipt wordt en de moraalphilosophie (waaronder iets anders dan door velen verstaan wordt) bij de diaconiologie wordt ondergebracht? *Of* zal die jeugdige en ook de oudere theoloog denken: de problemen kunnen mij meer schelen dan de formele indelingen?

Bij Prof. Severijn gaat 't echter óók om een probleem en zijn principieel standpunt acht hij stellig belangrijker dan de kwestie van de vele indelingen, maar de hoofdindeling hangt met zijn theologisch standpunt samen. Zijn theologie is kerkelijk confessioneel en dientengevolge zal ook de encyclopaedie der theologie in confessioneel licht verschijnen. Dit standpunt heeft hij consequent vol gehouden. Het heeft geen zin, als men hier anders in staat, dit te critiseren, maar wel zij opgemerkt, dat daardoor heel wat dogmatiek, die als afzonderlijk vak in dit boek stiefmoederlijk bedeeld is, in de andere vakken is doorgedrongen, b.v. in de bijbelse vakken.

De praktische vakken onder de diaconiologie hadden, vergeleken bij de andere, m.i. wat korter behandeld kunnen zijn, terwijl de raad aan de predikant om uit het Woord „een getrouw geestelijk recept aan de gemeente toe te dienen" (77) mij geen ideaal homiletisch advies lijkt.

W. Leendertz

GODSDIENSTWETENSCHAP

Paul Denis O.P., *Islam et Chrétienté.* La pensée catholique. Liège, 1948, 63 p.

Met dit boekje heeft de auteur geen theologische of missiologische uiteenzetting willen geven van de verhouding van de beide, in de titel genoemde, godsdiensten. Op het schutblad kondigt hij het achttal opstellen, hier verzameld, aan als „reisindrukken". Ook die ondertitel geeft echter de inhoud maar zeer ten dele weer: alleen de artikelen over „Politesse orientale" en „Terre des hommes" vallen daaronder. De andere zijn veeleer gedachten over de geestelijke situatie in het Nabije Oosten en over het karakter en de positie van het Christendom daartegenover, waarmee dan uiteraard het R.K. Christendom bedoeld is. Zo handelt het derde opstel over „L'avenir du catholicisme en Turquie". De beide volgende spreken over het contrast tussen de Baäls van het oude Oosten en de christelijke Godsvoorstelling („Dieux de proie et Dieu d'amour"), en over het contrast

tussen de „manlijke" Islam en het Christendom als „religion de faibles". Op één na het laatste is een uitstekend artikel over „Le problème palestinien", door de auteur „le type parfait du problème insoluble" genoemd, waarin hij zeer objectief de verschillende kanten van het vraagstuk uiteenzet: historisch, politiek, juridisch, ethisch. Alleen iemand die land en volk terdege kent, kan in het korte bestek van 16 blz. een zo helder overzicht geven van wat hier in het geding is. Op het theologische probleem gaat de auteur niet in. De zeer verzorgde stijl geeft aan het lezen van dit boekje nog een bijzondere bekoring. H. W. Obbink

OUDE TESTAMENT

J. H. Kroeze, *De hand op de mond, verklaring van het boek Job*. Uitg. T. Wever, Franeker, z.j. (148 blz.), prijs geb. f 4,90.

Het moet mij maar dadelijk van het hart, dat deze verhandeling over het boek Job mij maar matig heeft kunnen bekoren. En dat niet, omdat zij niet prettig geschreven zou zijn. Ze is vlot geschreven, mij wel iets te vlot. Alles loopt zo vanzelf, alles past zo uitnemend in elkaar, er zijn in dit bijbelboek helemaal geen problemen meer. Wel wil de schrijver erkennen, dat de dichterlijke vorm van de auteur is en dat de vrienden en Job zelf zo niet gesproken hebben, maar hij ziet niet in, dat de hele situatie, die in H. 3–41 ondersteld wordt, de fictie van de auteur is. Daarvan wil Dr Kroeze echter niets weten. We hebben hier volgens hem met historie te doen. zo zelfs, dat hij uit Job 1 de conclusie trekt, dat de boze geesten toen blijkbaar nog niet uit de hemel geworpen waren (blz. 17). Het is een kwestie voor hem, of de gesprekken wel op één dag gehouden zijn (blz. 92). Op blz. 137 zegt hij, dat de dichter God de volgende vragen in de mond legt. Juist, zo is het goed. Ik wenste wel, dat Dr Kroeze op deze lijn ware doorgegaan. Dan had hij gemerkt, dat het hele dichterlijke stuk (H. 3–41) een schepping van de auteur is en geen historie, evenmin trouwens als het prozaverhaal in H. 1 v. en 42. De schrijver blijkt niet te voelen het grote onderscheid tussen de Job van het prozaverhaal en die van het gedicht. Dat zijn twee totaal verschillende figuren, die alleen de naam gemeen hebben. Ook is de blik op het lijden in prozaverhaal en gedicht geheel verschillend. En de gesprekken in het dichtstuk laten zich nu eenmaal niet weergeven als de rechtlijnige voortzetting van het gebeuren in het prozaverhaal. Ik heb ook gemist de opmerking, dat de hele probleemstelling in het dichtwerk ten aanzien van het lijden uitgaat van een voorstelling omtrent zonde en zondigheid, die ons, christenen, moeilijk bevredigen kan. In dit opzicht zeggen de vrienden behartigenswaardige dingen en ik ben er blij om, dat ook de auteur op blz. 78 zegt, dat Job in 19:6 v. woorden spreekt, waarvan hij later berouw zal hebben. Inderdaad, maar dat zet de hele zaak in een heel ander licht. Men kan dit boek moeilijk een verklaring van het boek Job noemen; het is meer een parafrase met gedeelten in eigen vertaling. Deze eigen vertaling van Dr Kroeze is stukken beter dan de Statenvertaling, maar dat kan ook licht. Maar aan

een eigenlijke verklaring komt de schrijver niet toe. En waar dat wel gebeurt, zoals bij 19:25 v. (blz. 82 v.v.), daar zet ik een groot vraagteken. Zou Job werkelijk geloofd kunnen hebben volgens de woorden van de dichter, dat hij uit zijn opstandingsvlees zijn Losser zien zou na de dood? Dr Kroeze acht dat zelf dubieus en vertaalt liever: zonder mijn vlees. Moet dat dan zinspelen op de hemelse zaligheid? De schrijver is hier niet erg beslist. En doet hij wel recht aan de sombere inhoud van H. 14 (blz. 66), waar toch wel iets meer gezegd wordt dan dat de doden op deze aarde niet weerkeren? Ook acht ik het wat gewrongen de Job van het dichtwerk als een type van Christus te beschouwen (blz. 107), als men bedenkt, dat hij God de felste verwijten van onrechtvaardigheid toeslingert. Jammer, dat van het beroemde H. 28 wel een vertaling wordt gegeven, maar geen verklaring; er wordt niet eens gezegd, wat de wijsheid is, die daar beschreven wordt. Ook mis ik een verklaring van de uitdrukking, die tot de eigenaardige titel van het boek aanleiding gaf: de hand op de mond, welke uit de oud-Oosterse gebedshouding moet worden afgeleid, en die de diepe zin had: voor de godheid past een mens maar één ding: te zwijgen. Dat de redevoeringen van Elihu, die, zoals de schrijver zelf het zegt (blz. 124) op de woorden van God vooruitlopen, in het oorspronkelijk plan van het dichtwerk thuishoorden, is mij ook nu nog niet duidelijk geworden. Zij lijken mij eerder de theologische bezinning van een later auteur over de bedoeling van de woorden van God. Ik wil het hierbij laten. Het spijt me alleen, dat ik niet eindigen kan met de mededeling, dat het boek mooi is uitgegeven. Wel is het net gedrukt, maar de voorstelling op de band vind ik in één woord foei-lelijk: dat gezicht met de hand voor de mond en de daaromheen gedrukte titel in het rond is typografisch ook niet mooi. Natuurlijk bevat het werk hier en daar wel goede opmerkingen, zoals o.a. over de moeilijke vertroosters (blz. 72), maar deze worden toch in de schaduw gesteld door de genoemde bezwaren, waardoor deze verhandeling over een van de moeilijkste bijbelboeken het theologisch onderzoek niet vooruit heeft gebracht. A. H. Edelkoort

Oudtestamentische Studiën, uitgegeven door P. A. H. de Boer. Leiden, E. J. Brill, deel V, 1948; deel VI, 1949, resp. 218 en 216 blz.

De Oudtestamentische Studiën zijn om zo te zeggen het huisorgaan van het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland. Gelijk bekend, stelt dit Gezelschap zich ten doel de bestudering van het Oude Testament te bevorderen. Het brengt daartoe zijn leden op geregelde tijden bijeen tot bespreking van Oudtestamentische onderwerpen, die beurtelings door zijn leden worden ingeleid. In de Studiën publiceren zij de voordrachten, die zij op de bijeenkomsten van het Gezelschap hebben gehouden. Daarnaast plegen ook grotere publicaties als zelfstandige delen in de serie opgenomen te worden. Dit is b.v. het geval geweest met de studie van de redacteur over de Voorbede in het Oude Testament (deel III) en met de commentaar op de Psalmen van Prof. Eerdmans (deel IV). Thans vragen

de delen V en VI onze aandacht. Om met het laatste te beginnen: deze aflevering bestaat uit twee stukken. Het eerste is een vervolg op de dissertatie van de redacteur, *Research into the Text of* I *Samuel I–XVI* (Amsterdam, 1938). In zekere zin betreft het hier een tweede vervolg, daar in O.T.S. I, 1941, reeds een behandeling van *I* Sam. XVII werd gegeven. Met dit nieuwe werk, dat de capita XVIII–XXXI onder de loupe neemt, is de textcritische arbeid aan geheel I Samuel voltooid. De tweede helft van dit deel wordt ingenomen door een helaas torso gebleven studie over het boek Numeri van de hand van wijlen Prof. Eerdmans: *The Composition of Numbers* (blz. 101–216). Ongetwijfeld was dit geschrift als een vervolg op de bekende Alttestamentliche Studien bedoeld. Het is te betreuren, dat het Prof. Eerdmans niet gegeven is geweest zijn studie voltooid te zien. In het algemeen moet trouwens gezegd worden, dat het zeer jammer is dat Eerdmans, na de koele ontvangst die aan zijn vier deeltjes Studiën ten deel gevallen was, blijkbaar niet meer de moed heeft kunnen vinden met publiceren voort te gaan. Eerst veel later is, gelijk bekend, de geest weer over hem vaardig geworden en aan dat feit danken we dan ook nog enige belangrijke werken op godsdiensthistorisch en exegetisch gebied. Het vijfde deel van de serie is een bonte verzameling publicaties van voordrachten, die op de werkvergaderingen van het Gezelschap in bespreking zijn geweest. Het zou niet alleen te veel ruimte vragen, maar bovendien ook in vele gevallen mijn competentie verre te boven gaan, als ik trachten zou aan al deze studies een critische bespreking te wijden. Mijn bespreking kan slechts een refererende zijn. Ik geef ze in de volgorde der publicaties, gelijk ze in de bundel opgenomen zijn. Het boek begint met een groot artikel van B. D. Eerdmans, getiteld *The Name Jahu*, waarin de auteur nog weer eens opnieuw, ditmaal in het bijzonder met een verwijzing naar het gebruik bij de Apostolische Vaders, de lezer ervan tracht te overtuigen, dat de juiste uitspraak van de naam van Israëls God Jahoe is geweest (blz. 1–29). In het hierop volgend artikel *The pronunciation of the tetragrammaton* (blz. 30–42) wordt deze opvatting door G. J. Thierry energiek bestreden en een lans gebroken voor de uitspraak Jahwê. Op hetzelfde terrein blijft ook Bern. Alfrink met zijn opstel *La prononciation „Jehova" du tetragramme* (blz. 43–62), waarin hij allerlei interessante voorbeelden geeft van de wijze waarop de uitspraak Jehova in de Griekse magische papyri van Egypte in cryptogrammen en dergelijke gebruikt en verbasterd wordt. Van de rechtshistoricus M. David is er een artikel onder de titel *The Manumission of slaves under Zedekiah, a contribution to the laws about Hebrew slaves* (blz. 63–79). Er worden twee stellingen verdedigd. De eerste is, dat er geen verband bestaat tussen Ex. XXI, 2–11 en Dt. XV, 12–18, over welke laatste pericoop in Jer. XXXIV wordt gesproken en de tweede is, dat hier niet aan een individuele, maar aan een collectieve vrijlating gedacht moet worden. In een volgend opstel *Two old cruces* (blz. 80–91) beproeft Th. C. Vriezen zijn krachten op de moeilijke plaatsen Ruth IV, 5 en Zach. II, 12. Voorgesteld wordt de eerste plaats als volgt te lezen: „What day thou buyest the field of the hand of Naomi, then I maintain with regard to Ruth the Moabitess, the wife of the dead, the rights to raise up the name of the dead upon

his inheritance". Wat de plaats in Zacharia betreft, dit is „a gloss that restores the right order of the text II 5–14 and may be appreciated as a fine example of textual emendation". De archaeoloog J. Simons tracht in *Two notes on the problem of the Pentapolis* (blz. 92–117) aan de hand van een uitvoerige bespreking van Gen. X, 19 de ligging van de pentapolis (Sodom, Gomorra enz.) nader te bepalen. B. Alfrink onderzoekt in *L'expression* נאסף על־ עמו (118–131) de betekenis van deze term. Hij constateert dat het een uitdrukking is die alleen bij de begrafenis van prominente figuren wordt gebruikt en niet ident met de „réunion aux ancêtres dans le tombeau familial". In een opstel van M. A. Beek, getiteld *The religious background of Amos II* 6–8 (132–141) poneert de auteur, dat Amos' oordeel over de rijken minder sociaal dan religieus gefundeerd is. Dit tegen F. Dijkema, die in *Le Fond des prophéties d'Amos* (O.T.S. II, 1943, blz. 18–34) op het specifiek sociale aspect van Amos' prediking nogal nadruk had gelegd. J. van der Ploeg vraagt in een korte verhandeling *Notes lexicographiques* (142–150) aandacht voor een door hem voorgestelde lezing in een drietal omstreden plaatsen. In Jes. LIX 13*b* wil hij gelezen hebben: parler des calomnies et des mensonges malicieux. Voor het verbum עכס in Spr. VII 22 zoekt hij verband met het Arabische werkwoord *ʿakasja = impetum fecit*, om aldus te komen tot de vertaling: et comme le cerf se précipite dans la corde. De uitdrukking פקוד ושוע וקוע in Ez. XXIII 23 is niet geheel doorzichtig. Ook hier roept de auteur weer het Arabisch te hulp: le verbe *qaʿa* (u) signifie: avoir une certaine espèce de nez busqué. Si le mot hébreu קוע est apparenté aux racines arabes citées, il pourrait signifier „boîteur", ou „voûté". La locution שוע וקוע signifierait alors la totalité, tous les Babyloniens, depuis les grands seigneurs jusqu'aux boîteux. Van de hand van de recensent is er dan een verhandeling getiteld *La Crainte du Seigneur* (*Jir'at Jhwh, Jir'at elohim*) (151–173), een semasiologische en semantische studie over de vreze des Heren in het O.T. N. H. Ridderbos doet in een kort artikel onder de titel עפר *als Staub des Totenortes* (174–178) een poging aannemelijk te maken, dat in sommige plaatsen van het O.T. עפר niet het stof in het graf, maar het stof van de שואל betekent. Aan de hand van Mi II 6–11 en III 5–8 zet A. H. Edelkoort vervolgens in *Prophet and Prophet* (179–189) het verschil tussen ware en valse profeten uiteen. Van W. H. Gispen is er een opstel over *The distinction between clean and unclean* (190–196), waarin de gedachte verworpen wordt, dat Israël zijn opvattingen over rein en onrein van zijn nabuur-volken overgenomen zou hebben en waarin de auteur verder de stelling verdedigt dat taboe-opvattingen als secundair moeten worden beschouwd. De rij wordt gesloten door een opstel van de redacteur, getiteld *An inquiry into the meaning of the term* משא (197–214). Aan de hand van het O.T. en deszelfs oude versiones wordt de lezer duidelijk gemaakt, dat de steeds weer verdedigde dubbele betekenis last-orakel niet te handhaven is. *Massa'* heeft maar één betekenis, nl. last.

Al met al een bundel, die door zijn grote verscheidenheid van onderwerpen op de belangstelling van theologisch Nederland aanspraak maken mag en zich die ook stellig zal verwerven.

H. A. Brongers

ALFRED HOLLAND, *In bondgenootschap met God.* Uitgave N.V. Uitgeverij W. P. van Stockum en Zn, 's-Gravenhage 1949. Prijs f 8,50.

Dit boek dient zich door de ondertitel aan als „Een studie in wereldgeschiedenis op bijbelse grondslag", en wordt ingeleid door de Gereformeerde predikant voor de zending onder Israël, Ds C. Kapteyn te Amsterdam. Men begint daarom dit werk met een zekere verwachting ter hand te nemen, maar spoedig voelt men zich reeds op wankele bodem, en de kennismaking eindigt in een volledige teleurstelling. De auteur is principieel een aanhanger van de Brits-Israël-theorie. Hij maakt daartoe een fundamenteel onderscheid tussen Israël en Juda, waarbij Israël de Angelsaksische wereld met enige in West-Europa wonende verwante volkeren is, terwijl Juda door het Jodendom wordt vertegenwoordigd. De fantastische eerste bewering wordt (blz. 26) uiteindelijk gestaafd met de woorden: „Men kan zich tegen de wijze, waarop de Heilige Geest ons deze dingen heeft geopenbaard, niet verzetten." Dit is het einde van alle tegenspraak; het is dan niet meer mogelijk de auteur van ongelijk te overtuigen en dit zal ook niet getracht worden in deze recensie. Maar misschien kunnen geïnteresseerden in dit boek met enkele nadere aantekeningen worden ingelicht.

In het begin van zijn werk geeft de schrijver een aantal profetieën, op Israël betrekking hebbende, die hij tot een lijst van 27 kenmerken verwerkt; deze moet een afdoende bewijs vormen, dat Engeland de vervuller is van de beloften aan Israël. Het 27-tal is uiterst kunstmatig verkregen, b.v. wordt als eerste kenmerk genoemd, dat Israël zich zou ontwikkelen tot een groot en machtig volk, als vijfde, dat het een volk zal zijn, dat „groot" genoemd wordt, als vijftiende, dat het een „talrijk" volk zal zijn. Zo kan men inderdaad aan een groot aantal kenmerken komen! Wij gaan even op deze kwestie door, want deze verzameling profetieën vormt als het ware het uitgangspunt van de gehele theorie. Het is daarom zinrijk eens een van die kenmerken nader te onderzoeken. Zo noemt de auteur als een bepaald kenmerk hetgeen over Israël geprofeteerd zou zijn als zeevarend volk, dat de zeeën beheerst; hierbij worden opgesomd: Gen. 49:25, Num. 24:7, Deut. 33:13, 19 en Ps. 89:26. De aaneenrijging dezer teksten is een bewijs hoe de schrijver van dit boek, exegetisch gesproken, niet ver van het analphabetisme af is. Men zou geneigd zijn tot de verzuchting, dat de R.K. Kerk toch wel enigszins gelijk heeft in haar bezwaren tegen het vrije onderzoek van de Bijbel, omdat hiermee een gevaar voor de geestelijke gezondheid der Kerk is gegeven; zodat zij de uitlegging aan het geestelijk gezag onderwierp. Een boek als dit maakt in elk geval dit gevaar wel zeer bewust.

Als men nu de teksten bovengenoemd nagaat, is er in strikte zin geen, die van Israël als zodanig zegt, dat het de zeeën beheerst. Gen. 49:25 en Deut. 33:13 spreken van de „waterdiepte", maar doelen hiermee op de onderaardse wateren, waaruit bronnen en rivieren ontspringen. Num. 24:7 spreekt over de overvloed van water der bronnen en putten. Deut. 33:19 over de gunstige ligging van enkele noordelijke stammen (Zebulon

en Issaschar) aan de zee. Ps. 89:26 heeft het over de macht van David (koning van Juda en Israël), die zich ook over de zeeën uitstrekt. In elk geval bewijst geen dezer teksten wat de heer Holland wil, integendeel zij bewijzen zijn onmacht tot exegese, en zijn volstrekt voor-ingenomen zijn door zijn theorie, welke door openbaring aan hem bevestigd is.

Er zijn trouwens nog veel fantastischer exegetische sprongen, b.v. wanneer volgens de auteur Job 38:22 v. ,,hoogstwaarschijnlijk op bommen duidt'' (blijkbaar de sneeuw en de hagel).

Het heeft geen zin op dit boek verder in te gaan. Men kan het slechts betreuren, dat het uitgegeven werd en dat een Gereformeerd predikant er zijn naam voor gaf. Het zal onder deze vlag en door zijn vertoon van schriftuurlijkheid en geleerdheid, en door zijn interessanterige actualiteit wel weer vele geesten in verwarring brengen. TH. C. VRIEZEN

J. H. HOSPERS, *Twee problemen betreffende het Aramees van het boek Daniël*, Oratie, Groningen 1948.

De twee problemen bestaan uit de datering van het Aramees van het boek Daniël en de vraag, waarom een gedeelte van het boek Daniël in het Aramees geschreven is. Wat betreft het eerste sluit de spreker zich terecht aan bij de conclusie van H. H. Schaeder uit 1930. Deze beschouwde de taal van Dan. 2:4*b*–7 als Rijksaramees, een lingua franca, die moeilijk met behulp van linguistische criteria is te dateren. Slechts meent Dr Hospers groter waarde te moeten toekennen aan de Griekse leenwoorden van Dan. 3:10, dan Schaeder deed.

Na een uitvoerige behandeling der oplossingen, die gegeven zijn voor het probleem der tweetalligheid, concludeert Dr Hospers tot de volgende gang van zaken: ,,Een aantal legenden over Daniël en/of zijn drie vrienden en een visioen op naam van Daniël, nl. cap. 7, doch zonder de toespelingen op Antioches IV, waren reeds in de derde eeuw v. Chr. in het Aramees in Palestina in omloop. Deze werden ± 166 v. Chr. door een joods auteur verzameld, waarbij hij cap. 7 toepaste op Antioches IV''. Dit boek zou dan van een inleiding en een toevoeging voorzien zijn, die beide in het Hebreeuws vertaald werden. Over het ,,waarom'' dezer vertaling is niets met zekerheid te zeggen.

In hoofdzaak kan ik mij met de strekking van dit betoog verenigen en gaarne wil ik de op p. 14 geciteerde mondelinge mededeling van mijn kant nader preciseren. Ik ben er ook van overtuigd, dat zowel het slot van Dan. 2 als van Dan. 7 *in de ons thans overgeleverde* vorm betrekking hebben op de Makkabese tijd. Men moet zich echter tegelijk goed voor ogen stellen, dat er een discrepantie is tussen de droomvisioenen en de uitleg, die alleen te verklaren is uit een bewerking van de tekst. Men zou in Daniël kunnen spreken van een actualiserende midrasj. Het woord, dat zijn waarde had bewezen bij het einde der ballingschap, – ondanks alles blijf ik daar de oorsprong van Dan. 2 en 7 en vooral van de raadselspreuk van Dan. 5 zien – moet ook voor de tijdgenoten der lezers toepasselijk zijn en hun verwachtingen sterken. Men zou de pas gevonden commentaar op Haba-

kuk (zie Basor 112, 1948) een parallelle verschijning kunnen noemen, al is hier duidelijk onderscheiden tussen oorspronkelijke tekst en actualiserende commentaar. We mogen trouwens hopen, dat de opzienbarende vondst van handschriften uit apocalyptisch milieu in de woestijn van Juda, waartoe ook een gedeelte van Henoch in het Aramees schijnt te behoren, ons waardevol materiaal zal verschaffen voor beide problemen in het boek Daniël, die door Dr Hospers op zo heldere wijze in het licht gesteld en tot aan de grenzen van hun oplossing zijn gebracht.

M. A. Beek

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

Geschiedenis der Kerk, onder redactie van Prof. Dr F. W. Grosheide e.a., Derde deel, Kok, Kampen 1949, geb. f 6,95.

Dit derde deel van de „Gereformeerde kerkgeschiedenis" handhaaft de goede reputatie van de beide eerste banden. Dr W. H. van Zuylen bespreekt het tijdperk der Verlichting, Dr J. C. Kromsigt de kerk in Engeland en Schotland, Prof. Kromminga Amerika, Dr H. J. Honders de Gereformeerde kerken na de Aufklärung, Dr J. C. Locher het Lutheranisme, Prof. den Hartogh de periode van Pius VII tot Pius XII, Prof. Bavinck de kerken op het zendingsveld, Dr Honders de jongste tijd.

De stukken zijn helder en dikwijls boeiend geschreven. Er staan tal van goede overzichten in, b.v. ook over Amerika, Zuid-Afrika, het zendingsterrein. Het boek is niet alleen voor eigen lectuur doch ook voor de voorbereiding bij catechisatie of schoolonderwijs geschikt. Ook daar waar de schrijvers afwijzen, gebeurt dit op een aannemelijke wijze. De illustraties zijn zeer geslaagd.

Een enkele maal worden de gegevens wel eens te veel naast elkaar gezet (b.v. blz. 26). Bepaald onjuist is de typering der ethische theologie op blz. 133. La Saussaye senior, Gunning en Van Dijk zouden zich over deze tekening verbazen. Wildeboer was in het geheel niet ethisch, maar veeleer Kohlbruggiaan. Merkwaardig is in dit verband ook, dat hij te Leiden het liefst in de kerk kwam bij Dr van Meer, die uitgesproken confessioneel dacht.

Wij verwachten, dat velen dit boek met genoegen zullen lezen en gebruiken.

M. van Rhijn

Getuigen van Christus. Een reeks korte levensschetsen onder redactie van Prof. Dr Ph. Kohnstamm en Pastoor W. Nolet, 18 deeltjes, W. ten Have, Amsterdam, per serie van 10 nummers f 5,90; per deeltje f 0,75.

De redactie ontving achttien deeltjes van de serie „Getuigen van Christus". W. Nolet schrijft over Bonifatius; Fid. van den Borne over Franciscus; Johanna Kuiper over Jeanne d'Arc; G. A. Lindeboom over Erasmus; D. Nauta over Calvijn; F. Boerwinkel over Willem van Oranje; F. Sassen over Pascal; B. H. Molkenboer over Vondel; O. Norel over

Wesley. Uit de periode na 1800 behandelt Ph. Kohnstamm Van der Brugghen; Jonkvr. C. M. van Asch van Wijck Josephine Butler; N. Stufkens Heldring; O. Norel Von Bodelschwingh; C. B. Burger Roessingh; Mej. A. E. Adriani haar broer Nico Adriani; M. van Grinsven Peerke Donders; M. Bruna Ariëns en H. W. F. Aukes Titus Brandsma.

Wie over de genoemde personen in kort bestek iets wil lezen, kan hier goed terecht. Ieder der achttien deeltjes maakt een geslaagde indruk. Protestanten en Rooms-Katholieken werken op gelukkige wijze samen.

v. R.

W. P. KEIJZER, *Alexandre Rodolphe Vinet 1797–1847.* Uitg. Mij Holland, Amsterdam 1947 (met een Ter inleiding van Prof. Dr M. van Rhijn).

In 1947, het jaar waarin het een eeuw geleden was dat Alexandre Rodolphe Vinet op vijftigjarige leeftijd stierf, verscheen van de hand van Dr W. P. Keijzer een monografie over deze Zwitserse theoloog-litterator, philosoof en paedagoog.

Dr Keijzer maakte reeds lange tijd studie van Vinet, als eerste vrucht hiervan verscheen in 1941 zijn proefschrift „Vinet en Hollande". Uit de aard van de zaak was dit boek voor een beperkte lezerskring bestemd, het thans gebodene heeft daarentegen tot doel om een zeer ruime lezerskring in aanraking te brengen met deze merkwaardige figuur.

De eerste hoofdstukken van zijn boek wijdt Dr Keijzer aan een gedetailleerde, maar toch levendige en overzichtelijke beschrijving van het leven en werken van Vinet. Hierna volgt een viertal hoofdstukken over de godsdienstige gedachtenwereld, de letterkundige werkzaamheid, de politieke en sociale denkbeelden en de gedachten op het gebied van onderwijs en opvoeding van Vinet. Het boek besluit met een hoofdstuk over Vinet en ons land. Dit laatste gedeelte is het minst geslaagd, daar het wel de bouwstoffen geeft om te komen tot een beeld van Vinet's invloed, maar het beeld zelf, de conclusie, achterwege laat. Trouwens het gehele boek lijdt wel enigszins aan dit euvel. De grote lijn, waardoor Vinet in forse trekken voor ons zou moeten komen staan, ontbreekt wat al te veel. De verdienste van het werk van Dr Keijzer ligt dan ook in de eerste plaats in het détail, in het samenbrengen van gegevens, waaruit de lezer zelf zich een beeld kan scheppen en waardoor hij in een zeer levend contact met Vinet komt, terwijl het verlangen naar een eigen kennismaking met de geschriften van deze veelzijdige Zwitser gewekt wordt.

Vinet studeerde zowel letteren en wijsbegeerte als theologie, en begon zijn loopbaan als leraar in de Franse taal en letterkunde aan het gymnasium te Bazel (1817–1837). Het is in deze tijd dat zijn Christomathie française tot stand komt.

Naast litterator bleef Vinet echter ook theoloog. Hij nam een levendig aandeel aan de strijd der kerk, hij was echter even zo goed een verzoenende als een strijdende figuur. Bovendien had hij bezwaren èn tegen de aanhangers van het opkomend Zwitsers Réveil, èn tegen de oud-Orthodoxen. Hij verlangde algehele godsdienstvrijheid, zowel voor de nationale

kerk als voor de groep die zich daaruit wilde afscheiden. In zijn „Quelques idées sur la liberté religieuse" poneerde hij hierover enige stellingen. Maar hij schreef ook een verdediging van zijn oud-leraar Curtat, de vertegenwoordiger van de oude orthodoxie. Curtat was gekant tegen de organisatie van godsdienstige samenkomsten buiten de officiële kerk, en schreef enkele zeer satyrieke brochures tegen de aanhangers van het Zwitserse Réveil. Ook Vinet keurde deze brochures af, maar toch kon hij niet instemmen met Malan c.s., die Curtat als uiterst liefdeloos aftekende.

De problemen van godsdienstvrijheid en de verhouding van kerk en staat hebben van vroeg af aan Vinet beziggehouden en het is dan ook geen wonder dat hij zich zette aan het beantwoorden van een prijsvraag uitgeschreven door de Société de la morale chrétienne te Parijs, over de godsdienstvrijheid. Vinet's antwoord vervat in zijn „Mémoire en faveur de la liberté des cultes" (1826) werd bekroond en maakte hem in brede kring bekend, wat ook blijkt uit de eervolle aanbiedingen, die men hem deed. Hij werd tot drie maal toe beroepen tot hoogleraar in de welsprekendheid en zedeleer aan de Protestantse faculteit te Montauban; men nodigde hem uit om de leiding op zich te nemen van het evangelisatiewerk te Parijs; Merle d'Aubigné trachtte hem te verbinden als hoogleraar aan de Ecole Théologique te Genève. Maar op al deze vragen zei Vinet neen; zijn grote bescheidenheid liet hem denken, dat hij voor dit alles niet competent was. Eerst in 1837 nam hij een professoraat in de practische theologie aan de Universiteit van Lausanne aan, nadat hij nog bedankt had voor een leerstoel in Bern, terwijl hij evenmin gehoor gaf aan de tot driemaal toe herhaalde roepstem van de Franse kerk te Frankfort.

In Lausanne hield hij op 1 October 1837 zijn inaugurale rede, waarin hij het Zwitserse Réveil aan een critische beschouwing onderwierp.

Vinet werd meer en meer betrokken in de kerkstrijd, hij kwam in botsing met de nationale kerk, die aan handen en voeten aan de burgerlijke overheid gebonden was. Vinet voelde zich hierdoor genoodzaakt om in 1845 zijn professoraat in de practische theologie neer te leggen, een maand later benoemde men hem tot hoogleraar in de Franse letterkunde. Maar ook deze taak zou hij niet ongehinderd kunnen vervullen. In 1845 viel de conservatieve regering in Vaud en kwamen de radicalen aan het roer, dit bracht met zich een nog grotere overheersing van de staat over de kerk. Een scheuring in de kerk kon nu niet langer uitblijven. Reeds in November 1845 trad een groot aantal predikanten uit de kerk en was de Eglise libre in principe gesticht. In December 1846 kondigde de regering een onderwijswet af, waarin aan allen, die bij het onderwijs betrokken waren, verboden werd om andere dan de officiële kerkdiensten bij te wonen. Natuurlijk kon Vinet zich niet aan dit verbod houden, zodat hij al spoedig afgezet werd. Werkeloos bleef hij niet, hij aanvaardde het verzoek van het Comité ter behartiging van de studie van de Vrije Kerk om zich te belasten met de opleiding van de a.s. predikanten. Helaas maar ruim een jaar kon hij zich hieraan wijden, op 2 Mei stierf hij, volkomen bereid en overgegeven.

Het boek van Dr Keijzer toont telkens weer aan hoe zeer Vinet een zelfstandige en persoonlijke kijk had op het kerkelijk leven zijner dagen,

hij was geen man voor richtingen of partijen, hij stond daar boven. Hij was een ootmoedig en gelovig Christen en vanuit zijn persoonlijke geloofsstrijd benaderde hij de kerkstrijd, waarin hij op de bres stond voor de eerbiediging van de menselijke persoonlijkheid, een grondbeginsel hem geschonken door het Evangelie, de bron waaruit hij putte, de grondslag waarop hij stond. Wij zijn Dr Keijzer dankbaar dat hij ons in zo'n nauw contact heeft gebracht met deze Christen, wiens invloed ver buiten de grenzen van zijn vaderland ging en ook in ons land nog tot in deze tijd te bespeuren valt.

M. ELISABETH KLUIT

Jkvr. C. M. VAN ASCH VAN WIJCK, *Kerken uit vele landen*, Aalten, 1949, 167 blz.

Dit keurig uitgegeven boekje, heeft een collega in ,,Kerken in Nederland'' van Th. Delleman. Ons land blijft in dit boek er dus vrijwel geheel buiten. ,,Van de geschiedenis en de voornaamste kenmerken der verschillende kerken'' wordt een overzicht gegeven; ,,op vragen van theologische aard wordt niet ingegaan'' (6). Van de Katholieke kerken worden alleen de deelneemsters aan de oecumenische beweging genoemd, de Rooms-Katholieke kerk dus niet. Met zorg is dit werk verricht; de schrijfster is iemand, die zeer veel gereisd heeft en bij uitstek kerkelijke situaties en personen heeft leren kennen. Het boek is een kerkhistorische doorsnede van het heden. Wat de Oosters-orthodoxen betreft, houdt zij zich aan de betrouwbare gegevens van Zankow uit Sofia van 1928 (12); latere gegevens betreffende Oost-Europa zijn te fragmentair. Deze groep pretendeert, ook tegenover Rome, de rechtstreekse voortzetting van het oude Christendom te zijn (13). Volgt de Oud-Katholieke kerkengroep in acht landen met centrum Utrecht, een kleine, maar zeer belangrijke ,,brugkerk'' tussen de Oosters-orthodoxen, Rooms-Katholieken en Anglicanen. Na de Anglicanen de naar de volken gespecialiseerde Lutheranen en Reformatorische kerken. Dan de vrije kerken in Engeland en Amerika, en de jonge kerken. Op dit laatste, moeilijke terrein is de schrijfster bij uitstek bevoegd (130 v.v.). Zij eindigt met de oecumenische beweging, die door zending, jeugdorganisaties en kerken heen vaart (154 v.v.). Een om zijn waardevolle en rijke inhoud zeer aanbevelenswaardig boek.

BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

J. LOOS, *De theologie van Kohlbrugge*, Amsterdam 1948, 185 blz.

Dit boek is in 1944 geschreven en in 1948 uitgegeven; daarvan zegt de schrijver in ,,bij het verschijnen'': ,,in mijn waardering van Kohlbrugge's theologie en van de boodschap der reformatie heeft zich intussen een aanzienlijke wijziging voltrokken'' (6). Meer horen wij daar niet van, maar opmerkelijk is het, dat iemand in deze situatie een boek met zoveel liefde en dankbaarheid voor Kohlbrugge's werk geschreven, toch uitgeeft. Het biographisch gedeelte is kort; belangrijk daarin is Kohlbrugge's radicale

afwijzing van de afscheiding van 1834 (9 v.v.). In het tweede gedeelte over de geestelijke achtergrond komt een merkwaardige combinatie van personen voor: Kohlbrugge en Newman; wij missen het nader uitwerken van deze (voor zover ik weet) originele gedachte (85). Volgt het theologisch gedeelte, vooral naar Kohlbrugge's „Lehre des Heils" behandeld, een bondig en keurig overzicht. Dit is het omvangrijkste gedeelte van dit boek; het ziet deze theologie vooral onder het gezichtspunt van het Woord. De laatste afdeling over Kohlbrugge's betekenis nu is zeer kort gehouden, maar doet voldoende uitkomen, hoe levend Kohlbrugge's theologie nog steeds is. De ecclesiologie, die Kohlbrugge gedurende zijn leven zoveel leed gaf in de practijk, komt slechts terloops ter sprake; evenals het verband en verschil met Calvijn. Het geheel is een verdienstelijk, goed geschreven, behoorlijk verantwoord en fraai uitgegeven werk.

B. v. d. S.

Z. Trtik, *Christology in the spirit of the Czechoslovak Church*, Prague, 1948, 96 pag.

De bedoeling van dit boekje is om deze kerk in nader contact te brengen met de oecumenische beweging, hoewel zij als kerk een trinitarische belijdenis afwijst, en dus niet deelneemt in de Wereldraad van Kerken. In het boekje wordt de synoptische, de Paulinische en Johaneïstische Christologie kort beschreven, ook enkele lijnen worden door de dogmengeschiedenis heengetrokken, waarbij dogmatisme en sacramentalisme worden afgewezen. Het oude liberalisme was ook te zeer intellectualistisch. Wat verder wordt betoogd, is een moralistische Christologie, omschreven in uitdrukkingen, die het traditionele Christendom zo dicht mogelijk naderen, terwijl toch van het Nieuw-Testamentische getuigenis als geheel distantie genomen wordt. Door de kortheid heeft het boekje een zekere overladenheid, die er niet aan ten goede komt. B. v. d. S.

DOGMATIEK

Th. L. Haitjema, *Dogmatiek als apologie*. De Erven F. Bohn N.V., Haarlem, 1948, 379 blz., f 18,— (Theologia. Een bibliotheek van leerboeken, I).

Een leerboek, dat niet alleen helder is en een schat van kennis bevat, maar tevens boeiend is geschreven. De opzet, de doorgevoerde (geloofscritische) methode, de enkele beginselen van waaruit alles belicht wordt, kortom de gehele ontwikkeling der dogmatische gedachten met rijk historisch materiaal toegelicht, dwingen onze bewondering af.

Op het eerste gezicht schrikt een boek in 125 paragraphen verdeeld af; dat ziet er wat duits uit, maar afgezien van enige lelijke germanismen is het dat helemaal niet. Ge leest het niet: nu eens een paragraaph en dan weer een; neen, Haitjema houdt ons voortdurend gespannen en graag stappen we dan ook heen over de ietwat schoolse manier, waarop hij dik-

wijls zijn betoog voortzet met een ,,in dit zooveelste hoofdstuk van het zooveelste hoofddeel" en ook over het zonderling gebruik van uitroeptekens achter namen en titels.

Deze kleinigheden noem ik niet om aanmerkingen te maken, maar omdat ze mij opvielen in een zo goed geschreven werk, dat niet als zovele andere boeken op dit gebied hopeloos lang is, slechts 349 blz. Dat laatste is voor een leerboek m.i. een deugd. Want men moet niet alles willen zeggen, ook wat aan de lezer overlaten, hem tot verder denken bewegen. En dat doet deze dogmatiek.

Maar *wie* zet zij tot verder denken aan? ,,Dogmatiek als apologie" heet het boek. Het wil eristische theologie zijn. Haitjema vindt de tegenstelling door Brunner gemaakt tussen eerste en tweede taak der dogmatische theologie niet gelukkig (3), hij ziet slechts een verschil in accent tussen thetische en eristische dogmatiek, dat zijn recht van bestaan behoudt. In onze tijd, meent hij, is er voor de dogmatische theoloog aanleiding te over, heel bijzondere aandacht te schenken aan de vraag *met wie* hij over de waarheid van het christelijk geloof zal hebben te spreken (5). Deze apologie wil dan op de man af spreken. Maar wie zal zij bereiken?

Ik geloof dat Haitjema's boek voor niet-gelovigen onverstaanbaar is en dat het tot de meeste vrijzinnigen weinig zal zeggen, zelfs velen van hen zal prikkelen. Men versta dus ,,als apologie" in de titel niet verkeerd. Of ik dat erg vind? Helemaal niet, veeleer een vanzelfsprekend iets: een dogmatiek is alleen maar aanvaardbaar voor en spreekt slechts tot hen, die op dezelfde basis staan. Dit laatste dan in ruime zin, d.w.z. ook aan niet-confessionelen heeft Haitjema veel te zeggen en waar hij geheel in de nieuwere problemen leeft, dwingt hij hen tot nadenken.

Kohlbrügge, Böhl, Hoedemaker zijn voor hem de grote figuren uit de negentiende eeuw, en in de twintigste eeuw is het Karl Barth, maar telkens komt de critiek op Barth om de hoek. Ik vraag me af: is het verschil met Barth in de kern niet groter dan in dit boek vaak lijkt?

Natuurlijk heeft ieder zijn bedenkingen. Ik noem er een paar. Deze ,,echte" theologie voelt sterk de eenheid der bijbelse boodschap en ,,*alles*, wat inhoud der H. Schrift is, moet ook inhoud der verkondiging kunnen zijn" (222). Dit gaat me wel wat heel ver, ook betwijfel ik of Joh. 5 : 39 ,,onderzoekt de Schriften, want die zijn het die van Mij getuigen" op *alles* van het O.T. slaat en een bewijs is voor zo sterke eenheid van de Schrift in O.T. en N.T. Hier voelen we de nawerking van Kohlbrügge. Ook ik denk trinitarisch, maar het Oud-testamentisch Schriftbewijs voor de triniteit (§ 67) kan ik toch zo niet aanvaarden. Gaarne onderschrijf ik daarentegen: ,,wij mogen nooit vergeten, dat ons spreken over het mysterie van de verhoudingen van Vader, Zoon en H. Geest alleen maar een stamelen is, een gebruiken van beeldspraak, welke slechts voor de schepselenwereld eenigszins adaequaat is" (272). M.i. heeft Haitjema dit niet altijd bedacht.

Schrijver gaat in zijn typologische opvatting van het O.T. niet zó ver als Kohlbrügge, maar de zalving tot het profetisch ambt van Christus te vergelijken met Elisa's zalving gaat toch wel sterk in die richting. Met deze ,,echt" theologische opvatting van het O.T. hangt ook samen zijn beschouwing van de Schepping, volgens welke Genesis I ,,het aanspre-

kende Woord is, dat tot geloof en gehoorzaamheid oproept, nl. een Christus-verkondiging in nuce" (183). Trouwens noch over de Schepping, noch over de vele problemen, waar Gen. 1–3 ons voor stelt, krijgen we een duidelijk beeld van Haitjema's dogmatische opvatting.

Nog een enkele opmerking. In de laatste 22 bladzijden wordt gesproken over eschatologie; de parousie en het einde der wereld, de vóórtekenen der parousie; het duizendjarig rijk en de Antichrist; opstanding, gericht en voleinding der wereld, enz. Over dit alles had m.i. met meer ingetogenheid geschreven moeten zijn. Althaus zegt ergens „Die Toten sind in Gottes Hand. Das ist genug" (gecit., p. 344). Dit zou ik op dit hele gebied willen betrekken: „Dat alles is in Gods hand, dat is genoeg". En dan is 't voor mij niet meer belangrijk, dat „ook planten- en dierenwereld in de vernieuwing der gansche wereld zullen deelen" (cf. 341). Het is hierdoor dat het slot van deze dogmatiek mij niet zo geboeid heeft.

Dit werk is een waardig begin van een reeks leerboeken; het leent zich uitnemend om met studenten te bespreken – want voor hen is het toch in de eerste plaats geschreven – en hun wens ik een spoedige „tweede goedkope druk" toe. W. LEENDERTZ

H. DE VOS, *Het Christelijke Geloof*, Nijkerk 1948, 262 blz., geb. f 8,40.

De ruimte laat niet toe om twee boeken van dezelfde schrijver: dit en het oudere „De hoofdzaken van ons geloof", naast elkaar te leggen. Het zou een interessante studie zijn. Het oudere boek is het vrijzinnige; de schrijver zegt daarvan: „meent iemand, dat deze phase een eindpunt is, mij wel, ik ben verder gegaan, beter gezegd, innerlijk verder doorgedrongen, waarbij ik een ander eventueel gaarne het genoegen gun in dit verband het woord afzakken te gebruiken" (9). De schrijver deelt mede, dat hij tegelijk met dit werk de uitgever toestond het oudere ongewijzigd in herdruk uit te geven: „Het betekent voor mij een phase in een ontwikkeling". Zoiets karakteriseert heel het werk, dat wij hier bespreken: de schrijver verantwoordt zich met grote openhartigheid. Ook in zijn stijl komt dit uit: ik herinner mij geen theologisch boek in onze taal, dat in zulke korte zinnen geschreven is. Dat maakt bovendien het lezen gemakkelijk; toch kenmerkt de inhoud de schrijver telkens weer als philosoof-theoloog. Men bemerkt eerst nauwelijks, hoe hij de lezer aan het nadenken zet: een voorbeeld (17): „God is principieel verborgen, omdat hij Persoon is". Moeilijk is zulk een zin allerminst. Toch is het gehele verband nodig om de bedoeling te verstaan. Zo is het telkens en het maakt de lectuur boeiend. Het boek is populair, maar dat betekent allerminst: „oppervlakkig". Iedereen kan het lezen, en toch zal de lezer zich menigmaal moeten inspannen om het goed te verstaan. Noten heeft het boek nergens, namen nauwelijks, polemiek helemaal niet, en toch vat de lezer, dat hier heel wat overleggingen achter zitten. Voor de theologische fijnproevers, zo talrijk in ons land, wordt het een hele taak te qualificeren, hoe rechtzinnig de schrijver is. Zijn openhartigheid maakt ook in dit

opzicht het boek waardevol. Hoe is b.v. de bijbelbeschouwing van iemand te qualificeren, die zegt: „dat de evangelisten bevooroordeeld waren, kan hen ook wel eens scherpzinnig gemaakt hebben" (190) en de christologie van deze zin: „wij zullen eerder de wonderen afleiden uit Zijn Godheid, dan omgekeerd Zijn Godheid bewijzen met de wonderen" (193)? Merkwaardig is ook, dat de mens zulk een geringe plaats in dit boek heeft. Rechtvaardiging en heiliging, bekering en wedergeboorte komen slechts terloops ter sprake. Het werk van de Heilige Geest wordt het breedst behandeld in een paragraaf over de kerk. Waarschijnlijk zal dit boek vooral betekenis hebben voor mensen, levende aan de rand van de kerk, er buiten of er binnen, dat weten zijzelf evenmin als een ander. Veel voor zulke lezers bruikbare boeken van positieve aard over „Het Christelijk Geloof" zijn er niet. Wij verwelkomen de verschijning van deze zo doodgewoon geschreven getuigenis zeer. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

W. AALDERS, *Cultuur en Sacrament*, Nijkerk 1948, 167 blz., geb. f 3,90.

De combinatie in de titel wekt opzien. Wanneer in plaats van sacrament kerk of christendom gestaan had, zou dit niet het geval zijn. Toch is de titel niet gekozen, om attentie te trekken, maar om de theologie van het boek te typeren. Van „het sacramentele leven der gemeente" verwacht de schrijver de wedergeboorte der kerk; om dit leven evenwel te „begrijpen" is het nodig „in N.T.-ische zin vast te houden aan het existentieel-eschatologisch karakter der genade"; genade is „de opheffing uit de loodzware stoffelijkheid en vleselijkheid" (157). Hoewel dit laatste mij voorkomt meer Platonisch dan Bijbels te zijn, valt het theologische deel van het boek zeer te waarderen. De terminologie is evenwel heel vakmatig: de twintig verklaarde woorden aan het eind bevatten slechts een klein deel van de technische termen. Eén voorbeeld uit velen: de gewone lezer ligt het niet, om iets „in ontische en noëtische zin tegelijk" te verstaan (49). Het eerste gedeelte van het boek geeft een reeks historische beschouwingen over „cultuur" (7 van de 9 capita). Het is zwakker dan het theologische gedeelte (waartoe men zeker 5 capita kan rekenen). Het is ook geen kleine taak, om in zo kort bestek renaissance en humanisme in onderscheid en verband met de cultuur te beschrijven. En wat is cultuur een lastig te hanteren begrip; men bemerkt het, zodra men het in de drie buurtalen vertaalt. De vele fraaie citaten tonen een grote belezenheid die evenwel nog iets anders is dan bestudeerdheid. Op details kan men niet ingaan, maar er blijven vele vragen. Er is bijvoorbeeld weinig aandacht gegeven aan de wijze, waarop traditie functionneert in de kerk en in de cultuur. Ook het verschil en verband van „een cultuur" en „de cultuur" komt niet voldoende uit: is het zo, dat een cultuur kan verdwijnen en de cultuur niet, wat is dan de maatstaf voor de waardeoordelen, die hierbij worden gehanteerd? Zo kan men blijven vragen aan een schrijver, die beter weet, wat hij gelooft, dan wat hij van het warenhuis „cultuur" moet zeggen. Theologisch zijn er wel eens redeneringen,

die mij wat fantastisch voorkomen, b.v. om de spijsgeboden van Hand. 15 op het antimilitarisme toe te passen (78), maar dit blijven uitzonderingen. Men moet veeleer eerbied hebben voor een grote stads-predikant, die veel moet spreken, levende in een tamelijk pretentieus cultuurmilieu, en nog tijd vindt voor studie, al is het gemakkelijk schrijven van een goede stijl niet zonder gevaar. Alles tezamen genomen, is dit niet alleen maar een interessant geschrift – het is ernstig; dat is de grootste waarde ervan.

B. v. d. S.

H. J. H. M. Fortmann, *Geloof en Sacrament*, Inaugurele rede, Nijmegen 1949, 24 blz., f 1,—.

Deze ,,bijzondere hoogleraar in de R.K. dogmatische theologie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht'' heeft een knap stuk werk geleverd, zich bewegende op de uiterste rand der R.K. sacramentsleer. Wanneer men de dogmatiek ziet als dienaresse van de pastorale taak der kerk, en zich dus afvraagt, hoe de catecheet zijn catechumenen doceert, dan is dit geen maatstaf voor dit werkstuk, tenzij men zich voorstelt, dat hier apologetisch werk aan niet-Rooms-Katholieken verricht wordt in een instituut, waar de geest van Voetius nog wel eens spookt. Maar de Radboudstichting heeft deze theoloog deze taak opgelegd, en zijn eerste rede is een zeer lezenswaard opstel. B. v. d. S.

M. A. Krop, *Brieven aan mijn Gereformeerde vriend*, Boekencentrum, 's-Gravenhage, 1948, 112 blz., f 2,25 ingen.

Hoewel in een zeer populaire vorm geschreven, verdient dit boekje hier ter plaatse toch te worden gerecenseerd en aanbevolen. De eerste groep brieven van de schrijver worden beantwoord door de tweede groep van Prof. Dr H. N. Ridderbos, en dan weer gevolgd door een reeks van Krop. De laatste reeks is voortreffelijk en met grote bewogenheid geschreven. Al is de vorm losjes en vlot, men komt tot de principiële punten en moet er enigszins in thuis zijn, hoe de verhoudingen liggen om alles te waarderen. Jammer dat men zulke brieven nu eens niet in elkaars couranten afdrukt! Zover zijn we evenwel nog niet. De brieven van Krop zijn uit het weekblad ,,De Hervormde Kerk'', die van Ridderbos uit ,,Het Gereformeerd Weekblad''. De goegemeente leest dus altijd maar de helft, en dan die helft, die ze allang weet en waardoor ze nog wat zelfgenoegzamer wordt. Daarom kan men de verschijning van beide opvattingen in één boekje slechts toejuichen. Het is opmerkelijk, hoe er na de oorlog zulke openbare besprekingen, in waardige toon geschreven, tussen de vertegenwoordigers der kerken gaan verschijnen: naast het ,,Herv. Rem. gesprek'' van Aalders en van Nieuwenhuyzen nu dit weer. Er groeit tòch meer verstandhouding. Het mag ook waarlijk wel. B. v. d. S.

OTTO A. DILSCHNEIDER, *Gegenwart Christi* (Christus praesens), Grundriss einer Dogmatik der Offenbarung, 2 Bände (I: 294 Seiten, II: 364 Seiten), uitg. Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh (Westf.) 1948.

Lic. Dilschneider, predikant in Berlijn-Zehlendorf en docent aan de Kirchliche Hochschule aldaar, biedt ons, na Althaus' tweedelige dogmatiek, het eerste grotere dogmatische werk uit het na-oorlogse evangelische Duitsland. Hij ziet zich in deze jaren geplaatst in een onvruchtbaar alternatief, tussen confessionalisme enerzijds en dialectische theologie (bij Dilschneider een nogal wijd begrip) anderzijds. Zijns inziens zijn beide blind voor het feit, dat de Barmer Thesen in 1934 een nieuwe aera hebben ingeluid, daarin te vergelijken met wat op 31 Oct. 1517 gebeurde. In elke tijd staat de Kerk voor een nieuwe *tentatio fidei*, waarop zij met een nieuwe *confessio* antwoordt: tegenover het heidendom met de Jahwe-belijdenis, tegenover het Jodendom met het: Kurios Christos, tegenover de gnostiek met de Triniteit, tegenover het Arianisme e.a. met de christologische beslissingen der grote concilies, tegenover Rome's nomisme met de rechtvaardiging uit het geloof. Elke nieuwe tentatio-en-confessio brengt nieuwe geloofs- en denkstructuren mee. Heden, in de twintigste eeuw, staat de Kerk voor een nieuwe tentatio. De vraag is nu niet: hoe krijg ik een genadige God? maar: is er een God? en zo ja, waar vind ik Hem? Niet de verzoening, maar de openbaring is in het geding. De moderne geestesbewegingen hebben hun antwoord klaar. Dit antwoord is een tentatio voor de Kerk, die haar in Barmen tot de confessio dreef, dat alleen in Christus de openbaring Gods te vinden is. D. wil de Barmer Thesen nu in die zin interpreteren, dat ze heenwijzen naar de *Christus praesens*, met alle nadruk op het tweede woord. Het gaat heden immers om de vraag, in welke gestalte wij God nú vinden kunnen. Wij mogen dan niet volstaan met een verwijzing naar de historische Christus van het tweede artikel der apostolische geloofsbelijdenis, maar moeten overgaan naar de pneumatologie, naar het derde artikel. D. verwijt aan bijna al zijn theologiserende tijdgenoten, dat ze niet verder komen dan tot het tweede artikel. Heden zijn de Geest, de Kerk, de sacramenten en de geschiedenis in het geding. Dat brengt, in verhouding tot de reformatie, een geheel nieuwe geloofs- en denkstructuur mee, die D. vanaf de tweede helft van zijn eerste deel gaat ontwikkelen. Een ,,Grundriss" van de dogmatiek, zoals de ondertitel zegt, is dit eigenlijk niet. Eer een inleiding, een voorstudie.

De nieuwe theologische structuur vat D. samen in de term: ,,morphologische Christologie". Door alle phasen der heilsgeschiedenis heen is Gods enige en genoegzame openbaring: Christus; maar in elke phase is de ,,morphè", de gestalte van Christus, een andere. In de schepping en in het O.T. hebben we te doen met een ,,Real-Offenbarung" van Christus, dus in onpersoonlijke vorm, in de natuur, in de steenrots (1 Kor. 10 : 4), in de d'bar Jahwe. Met deze opvatting wil D. het alternatief van historische en allegorische exegese van het O.T. te boven komen. Dan volgt in Jezus van Nazareth de Personal-Offenbarung van Christus, welke via opstanding en hemelvaart plaats maakt voor een nieuwe Christusge-

stalte: de pneumatische. Aan de beide eerste gestalten van Christus wijdt D. slechts kort aandacht, om dan de hele tweede band te wijden aan de derde gestalte, de *Christus praesens*, met de bedoeling om de bevrijdende en vruchtbare betekenis dezer visie voor heel de dogmatische problematiek van heden aan te tonen.

Eerst wordt gevraagd naar de wijze waarop we deze Christus *kennen*: doordat we in het krachtveld van de pneumatische Christus komen, heeft aan ons een existentieel omvormingsproces plaats, dat onze activiteit in de subject-object-relatie van het kennen, vervangt door de *cognitio Dei passiva in Spiritu Sancto*, die de mens in statu nascendi als wedergeboorte overkomt, wat o.a. de wettigheid van de kinderdoop impliceert (II, 9–81).

Dan wordt de werkelijkheid van de pneumatische Christus getekend in de *genade*. D. verwerpt de R.K. „Begnadungslehre" als substantialistisch gedacht, maar evenzeer de (door hem zeer uitwendig voorgestelde) forensische rechtvaardiging (Begnadigung), en wil de tweeheid van rechtvaardiging en heiliging oplossen in de omvattender conceptie van het „in Christus zijn", d.i. het gelijktijdig worden met de pneumatische Christus, in Zijn krachtveld getrokken worden, zo dat de gelovigen aan Zijn lijden en overwinning deel krijgen en hun Zijn gestalte wordt ingedrukt, waardoor ze Christus-vormig worden (II, 82–181).

Vervolgens de *Kerk*: de Reformatie bleef staan bij het tweede artikel, kon daarom de Kerk wel indirect soteriologisch belichten, maar geen eigen ecclesiologie scheppen. Dat is alleen vanuit een morphologische christologie mogelijk. De Kerk is het Lichaam van Christus, d.w.z. de bestaanswijze en incarnatie van de pneumatische Christus. Zoals de incarnatie in Jezus van Nazareth een heerlijkheidsgestalte èn een knechtsgestalte had, zo heeft ook de Kerk een pneumatische en een sociologische zijde (II, 181–254).

Dan *Woord en Sacramenten*. De theologie van het tweede artikel verschraalt het Woord en komt niet verder dan tot een institutionalistische sacramentsleer, berustend op enkele teksten, niet opgenomen in het wijdere sacramentele verband van het derde artikel. Het wezen van het sacrament is: *instrumentum incarnationis Christi*. Door de doop worden we in de pneumatische Christus ingelijfd en aan Zijn beeld gelijk gemaakt. Bij het avondmaal wordt de substantiële elementenproblematiek onbelangrijk, wanneer ook het avondmaal wordt gezien als middel om aan de pneumatische Christus in ons gestalte te geven. Niet de elementen veranderen, maar de gelovige wordt getransfigureerd en geeft zich op Christus' voorgang ten offer (II, 254–322).

Tenslotte de *geschiedenis*. Ook de ruimte en de tijd als elementen der schepping zijn een stuk van de kosmische Christus, van de Real-Offenbarung van Christus in de schepping. De eschatologische crisis zal de metamorphose van de kosmische Christus tot een volkomen verheerlijking der schepping betekenen (II, 322–355).

Hiermee hebben we de tendenz van D.'s werk kort weergegeven. Al te kort, als we denken aan de verbazingwekkende gedachtenrijkdom en belezenheid, waarvan de schrijver voortdurend blijk geeft. Telkens wordt zijn betoog door waardevolle historische uiteenzettingen onderbroken,

b.v. over de verhouding tot het O.T. in de loop der kerkgeschiedenis, over de phasen van het dogmenhistorisch onderzoek, over de nieuwere Paulus-litteratuur. D. blijkt niet alleen in de theologie zeer thuis te zijn; telkens haalt hij er ook de problemen der moderne physica en astronomie bij. Voeg daarbij, dat hij zeer gemakkelijk en helder schrijft, zodat zijn boek zich prettig en snel laat lezen (waarbij men dan zijn neiging tot herhaling en omslachtigheid wel op de koop toe neemt) en het zal duidelijk zijn, dat we hier met een belangrijk theologisch phaenomeen te doen hebben. D. is een scherp denker, die bovendien telkens blijk geeft, intuïtief te begrijpen, welke problemen de theologie nu hebben bezig te houden en hoezeer de aanvat daarvan ook een fundamentele methodische verbouwing van de gangbare structuur der reformatorische dogmatiek vergt. De vraag naar de aard van Gods werk in deze tussentijd tussen hemelvaart en wederkomst, in de bedeling des Geestes, is in het geding. Het gaat om Kerk, sacramenten, wedergeboorte, geschiedenis. Bijzonder de kerkelijke en theologische vragen die door het oecumenisch verkeer ons gesteld worden, drijven in die richting. D. geeft geen blijk van nadere bekendheid met de oecumenische problematiek. Des te meer frappeert de tendenz van zijn boek.

D. wil de vragen die hier rijzen, streng exegetisch aanpakken. Dat is een sterke kant van zijn boek, waarin hij aan menig theologisch tijdgenoot ten voorbeeld kan worden gesteld. Bijna de enige stof echter, waarop hij zich exegetisch richt en dogmatisch baseert, zijn de brieven van Paulus. Dat is niet toevallig. Paulus is in D.'s visie de eerste die de situatie *post Christum carnis* te doorleven en te doordenken kreeg en die de woorden vond waarin over de gestalte van de pneumatische Christus moet worden gesproken. D. ziet het als zijn taak om de enge soteriologische en justificatorische Paulus-opvatting in te bedden in het grotere Paulus-corpus, waarin ook de kosmische, pneumatische en sacramentele elementen organisch kunnen fungeren. Gesteund door Paulus' prediking wil D. zo een worp doen naar een wijdere katholiciteit van het reformatorisch geloven en denken.

De vraag is nu, of deze worp als gelukt kan worden beschouwd. Het is niet doenlijk noch dienstig, deze vraag te beantwoorden door een kritische beschouwing van de vele ideeën op alle terreinen der dogmatiek, die D. te berde brengt. We beperken ons tot de hoofdgedachte: de morphologische christologie. Uit de bittere en hooghartige toon, waarop D. tijdig en ontijdig over zijn vakgenoten spreekt en uit de wijze waarop hij tot vervelens toe van elk probleem betuigt, dat het onoplosbaar is, tenzij in het raam ener morphologische christologie, blijkt wel, welk een zelfbesef er achter deze centrale visie steekt. De lezer voelt zich voortdurend voor de keus gesteld: òf hierin mee te gaan òf met eeuwige theologische onvruchtbaarheid te worden geslagen.

Als ik kiezen moet, lijkt mij de tweede mogelijkheid voorshands de minst noodlottige. Tegen D.'s morphologische christologie zijn m.i. fundamentele bezwaren. Ik meen de bedoeling en ook de voordelen wel te zien. De eenheid van Gods heilshandelen èn de historische variatie en progressie komen op deze wijze tot hun recht. De vraagstukken van het derde artikel

komen inderdaad in een andere belichting te staan, wanneer we de eigen gestalte en eigen logica van de Heilige Geest in het oog houden. Maar we betalen hier een te hoge prijs voor deze winst. Een historisch, samenvattend en geleed denken over de openbaring Gods is m.i. alleen mogelijk binnen een trinitarische conceptie. De Triniteit speelt bij D. dogmatisch geen rol. Ze wordt vervangen door een speculatief Christusmonisme, dat zich op en over de grenzen der gnostiek beweegt. Wie over een reële, personele en pneumatische Christus-openbaring spreekt, maakt het persoon-zijn tot een kwestie van gestalte en Christus' wezen tot een onpersoonlijke kosmische macht. Er gaat een kloof gapen tussen Jezus en Christus. Want D. ziet de opstanding en de hemelvaart als de voorbereiding tot een nieuwe phase, waarin Christus uit de personele in de pneumatische gestalte overgaat. Voor hem zijn de verhoogde Christus en de Heilige Geest identiek. Volgens het N.T. echter zèndt de verhoogde Christus de Geest en blijft Hij zelf in personele gestalte in heerlijkheid voortleven, van de Geest onderscheiden, om straks alzó weder te komen, gelijk de discipelen Hem zagen heengaan (Hand. 1 : 11). D. kan dat niet loochenen, maar evenmin in zijn constructie verwerken. Of Christus dan volgens hem sinds Pinksteren twee gestalten heeft, dan wel als persoon geheel verdwenen is, wordt niet duidelijk. Alleen de laatste oplossing ligt in D.'s lijn. Van een persoonlijke wederkomst van Christus horen we dan ook niet. De eschatologie knoopt niet bij de pneumatische, maar bij de kosmische Christus aan. Trouwens: de eschatologie komt in deze conceptie zeer te kort. Dat is weer een aanwijzing van de hachelijke weg, waarop de morphologische christologie ons brengt. Als Christus in het heden op pneumatische wijze in strikte zin tegenwoordig is in kerk, sacrament en geloofservaring, dan kan deze „Gegenwart Christi" (de titel van het gehéél!) in het eschaton niet meer overtroffen worden. Een gemeente, die zo de incarnatie van de pneumatische Christus is, is het stadium van de zuchtende weduwe uit Lucas 18 al gepasseerd. D. betrekt het eschatologisch gebeuren dan ook alleen op het tijdruimtelijke kosmische leven, dat verheerlijkt wordt, niet op het zuchten en hopen van het gebroken leven der gelovigen, die de Heilige Geest als „éérsteling" (!) en dus nog slechts „een klein beginsel" der gehoorzaamheid bezitten.

De kritiek zou zich nu meer speciaal moeten richten tegen de wijze waarop D. de tegenwoordigheid van Christus in de Heilige Geest verstaat. Dat het „met Christus gekruisigd zijn" enz. allereerst „geltungshaft" (Stauffer) bedoeld is, komt bij D. niet tot zijn recht. Hij betuigt dan ook, dat het spreken over Christus *pro nobis* moet worden opgenomen in een meer omvattend spreken over Christus *in nobis*. Ik meen, dat we Paulus' spreken meer recht doen, als we deze stelling precies omkeren. Maar meer kan ik er niet van zeggen, want als het op positieve formuleringen aankomt, laat D. ons telkens in het onzekere, vooral in het tweede deel. Wat verstaat hij nu precies onder „Christus" (!), „in Christus zijn", „gelijktijdigheid met de pneumatische Christus", „in het krachtveld van de pneumatische Christus getrokken worden", „Christus-vormigworden", enz.? En hoe ziet hij het verband tussen de personele en de pneumatische Christusgestalte? Na de lange kritische aanloop is D.'s sprong telkens te

klein, of tenminste is het voor de lezer onhelder, waar D. met zijn sprong neerkomt.

D. toont een scherpe blik voor de lacune's en de taken der huidige reformatorische theologie. Ook in de na-oorlogse nederlandse theologie is wel duidelijk geworden, hoezeer wij tot nieuwe bezinning op de pneumatologie genoopt zijn. Maar D.'s werk kan ons tevens waarschuwen, hoe gemakkelijk de uitvoering van deze taak door geestrijke constructies verijdeld wordt. Laten we onze toevlucht niet nemen tot middelen die erger zijn dan de kwaal.

H. Berkhof

PRACTISCHE THEOLOGIE

Handboek voor de prediking, Dl. II, Bijzondere dagen en gelegenheden. U.M. Holland, Amsterdam, 1948.

Met het verschijnen van het tweede deel is het Handboek voor de prediking thans compleet. Dit deel omvat de bijzondere dagen en gelegenheden en handelt, in vier rubrieken, allereerst (In temporibus) over de prediking op de Oude en de Nieuwjaarsdag, de biddag en de dankdag voor het gewas, de Hervormingsdag, de Zendingsdag, dan (In actibus) over de prediking bij Doop, Heilig Avondmaal, de Bevestiging van lidmaten, de Bevestiging van ambtsdragers, bij intrede en afscheid, huwelijksbevestiging, bij het ter-aarde-bestellen, een bidstond, vervolgens (In modis) over de prediking als bijbellezing, als Catechismus-prediking, als meditatie, als evangelisatie-toespraak en tenslotte (In casibus) over de prediking tot de jeugd, ouden van dagen, zieken, gevangenen, militairen en tot studenten, terwijl in een Appendix nog over het bijbelgebruik in de zielzorg wordt gesproken.

De vraag, welke bij elk thema allereerst aan de orde wordt gesteld, is deze: wat is de karakteristieke prediking van de bijbel voor dit onderwerp? De verschillende mogelijkheden worden overwogen, voor een scheef-trekken van het kerugma wordt gewaarschuwd. Gelijk in het eerste deel wordt de bedoeling ook hier door homiletische schetsen en een, dikwijls uitvoerig, overzicht van teksten verduidelijkt, terwijl aan het slot nog gebeden, een liturgisch advies en een overzicht van litteratuur worden toegevoegd. In dit alles geeft ook dit deel uitnemende leiding voor de practische arbeid, niet alleen door tal van belangrijke concrete wenken, maar vooral door hetgeen terecht zo sterke nadruk verkrijgt: de degelijke, principiële bezinning op de hoofdzaken. Wat allereerst b.v. bij Doop, Avondmaal, in de Catechismusprediking, bij een begrafenisdienst enz. in de prediking der kerk moet worden verkondigd, daarvan kan men zich door de lectuur van dit boek bewust worden.

Daarbij is er nog allerlei, dat ons – om zo te zeggen – toevalt. Ik doel daarmee op belangrijke opmerkingen over problemen op het terrein der dogmatiek, maar vooral van de liturgiek, de poemeniek en de catechetiek. Bij het eerste denk ik b.v. aan de beschouwingen bij verschillende schrijvers over de verhouding van prediking en sacrament (blz. 72, 78, 82 en

100 vlg.) het betoog van Ds Touw over de kinderdoop (vóór-Barthiaans!), dat van Ds Buskes over het aanknopingspunt (blz. 338). Wat de liturgiek aangaat wijs ik op de dikwijls belangrijke en wel overwogen liturgische adviezen (b.v. voor de bevestiging van lidmaten en de doopsbediening), veelal met uitvoerige opgave van liederen, en de opmerkingen over het al of niet volgen van een pericopenstelsel (blz. 267), voor de poemeniek op hetgeen gezegd wordt over de arbeid onder studenten in het opstel van Ds Wiersma (blz. 469 vlgg.), over de zielzorg voor gevangenen (blz. 427 vlgg.), de zorg voor zieken en ouden van dagen, en vooral op hetgeen Tuinstra betoogt in de laatste studie. En tenslotte, wat de catechese aangaat, herinner ik aan hetgeen daarover wordt opgemerkt in de bijdrage over de prediking voor militairen (blz. 453).

Uit een en ander blijkt reeds, dat het boek een rijke inhoud heeft, waarvoor wij zeer dankbaar mogen zijn. Toch voelde ik bij de lectuur wel bezwaren bij mij opkomen. Laat ik daarvan nog de voornaamste mogen noemen, vooreerst die betreffende de principiële uiteenzettingen. Zo heb ik me bij het hoofdstuk „De prediking bij de Huwelijksbevestiging" wel afgevraagd, of de vergelijking uit Ef. 5 : 22 vlg. niet te ver wordt doorgevoerd, b.v. in deze volzinnen: „Daarom is de man geroepen om zóó eerend lief te hebben als Christus deed, dus om zijn vrouw te heiligen en haar voor zich te plaatsen, stralend, zonder vlak of rimpel of iets dergelijks, zoodat zij heilig is en onbesmet" (blz. 200), „Want omdat Christus zich slechts voor zijn éénе gemeente hier op aarde heeft overgegeven, is de geméénschap der heiligen in het huwelijk exclusief en is het huwelijk daarom noodzakelijk *monogaam*" (blz. 202) en dan op verscheidene andere plaatsen van blz. 196–203 en of de begrippen „gemeenschappelijk" en „ambtelijk" (passim) hier niet op een geforceerde wijze worden toegepast. Zowel in de gedachtengang als in de vorm ontbreekt hier die klaarheid, die m.i. juist zo dringend vereist is voor dit Handboek, dat immers ook dikwijls gebruikt zal worden, om zich op bepaalde punten nog even snel te oriënteren.

In het eerste hoofdstuk over Oud- en Nieuwjaar wordt veel gesproken over de verlegenheid der kerk ten opzichte van deze data en wordt gewaarschuwd voor een bepaald, ongeoorloofd type van prediking. Natuurlijk is daarin veel, dat ik geheel kan beamen. Ik heb echter twee opmerkingen. Vooreerst mis ik bij de positieve waardering van deze diensten, die niet ontbreekt, toch te zeer datgene, dat in de zeer goede, door de schrijver zelf gekozen, gebeden zo treffend tot uiting komt. En dan verder: in de dienst van Oudejaar komen dikwijls mensen, die de prediker anders niet of zelden bereikt. Is het niet geoorloofd, dit feit te erkennen en dan maar een evangeliserend accent aan de dienst te geven, waaruit dan weer volgt, dat wij te moeilijke zinspelingen op bijbelse gegevens en de voor niet-kerkse mensen wat ingewikkelde redeneringen achterwege laten?

Het stuk van Dr K. J. Brouwer over de zending is wat heel kort uitgevallen. Zou het niet gewenst zijn, hier in aansluiting bij bekende studiën van Kraemer, Bavinck, Korff en Schaerer nog iets toe te voegen over „de boodschap van Christus en de niet-Christelijke religies" en ook op dat punt de prediker bij zijn voorbereiding tegemoet te komen?

Bij de studie over de prediking op de Hervormingsdag, die de auteur Dr W. Aalders blijkens een noot niet meer geheel voor zijn rekening neemt (zodat een lezer van nieuwsgierige aanleg zich natuurlijk afvraagt: op welke punten?), kan m.i. de vraag gesteld worden, of er voor deze prediking toch niet meer themata te noemen zouden zijn dan enkel dat van de justificatio sola fide. Zeker, dit laatste is het centrale, maar er zijn toch wel enkele onderwerpen, die met dit centrale verband houden en waarover ook apart gepreekt zou kunnen worden.

Wellicht ware het verder mogelijk in het hoofdstuk over de meditatie nog duidelijker uit te laten komen, wat het karakteristieke onderscheid is tussen een overdenking en een preek, maar dan vooral, waar men in de practijk van het werk met de meditatie te maken krijgt (b.v overdenking voor het gemeenteblad, het dagblad, de radio, de avondsluiting voor een conferentie, enz.).

Bij deze critiek op het materiële tenslotte nog twee kleinigheden. Vooreerst wijs ik op de tegenspraak inzake het begrip ,,bevestiging van lidmaten'', waarmee Ds Troelstra, de auteur van de desbetreffende bijdrage, eigenlijk geen weg weet (blz. 124 en 129) en dat Ds Roscam Abbing (blz. 204) blijkbaar zeer acceptabel vindt. In de tweede plaats, is een allegorisering als in de homiletische schets over Ex. 4 : 4 op blz. 439 aanbevelenswaardig?

Een enkele opmerking ook over het formele. Vooreerst zou ik ook in dit deel wat groter homogeniteit wensen op het punt van de schetsen. Die van blz. 50–51 zijn m.i. bepaald te kort en kunnen voor een deel (b.v. de nummers III en IV) ook nauwelijks als schetsen worden opgevat. Is verder in het stuk over de prediking bij de Doop de titel van dl II op blz. 78 (,,Jezus Christus'') niet al te veel omvattend? Zou het niet beter zijn hier te kiezen voor de formulering ,,Sterven en begraven-worden met Jezus Christus'' en dan naar deze norm ook een zekere selectie toe te passen bij de teksten van blz. 92–93?

Tenslotte nog enige kleinigheden. Op blz. 241–242 vormt al hetgeen vermeld wordt onder ,,schriftgedeelten'' een vrijwel volledige doublure van de teksten op de onmiddellijk voorafgaande bladzijden (blz. 239–240). Berust dit op een vergissing? Bij de Hebreeuwse uitdrukking op blz. 52 kan misschien bedacht worden, dat er ook nog een status constructus bestaat. Door schrijf- en zetfouten wordt op blz. 243 de naam van Heering verduitst, worden pericopen tot periscopen (blz. 266), ,,niet'' tot ,,met'' (blz. 239) en wordt aan ,,overspannens'' ten onrechte een d toegevoegd, terwijl men, gelijk zo dikwijls in Nederlandse publicaties, ook in dit werk weer moeite heeft met de spelling van de naam van Moffatt (blz. 285).

Na deze critische opmerkingen heb ik een sterke neiging om nog weer eens de lof te zingen van dit bijzonder belangrijke Handboek. Om der wille van de ruimte moet ik daar echter van afzien en ik volsta dus met opnieuw te raden, zich dit werk aan te schaffen. Ik kan mij niet voorstellen, dat iemand daar spijt van zal krijgen. G. Sevenster

N. G. M. van Doornik (Dir. Una Sancta, Den Haag), *Jeugd tussen God en Chaos*. Onderzoek naar de godsdienstige problemen bij de studerende jeugd. 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1948, XII en 319 blz., f 6,—, geb. f 8,—.

De titel is zo gekozen, dat ik wel niet de enige zal geweest zijn, die er op afgevlogen is als een uiltje naar de kaarsvlam. Bladert men in het boek en ziet men even naar de in het oog vallende tabellen, dan wordt men nog meer tot de lezing van zulk een boek getrokken. Hier spreekt dus iemand, die niet alleen maar bespiegelt. Hier heeft iemand zakelijk gestudeerd, materiaal verzameld; dit statistisch geordend en tenslotte zo onpartijdig mogelijk beoordeeld. Wat wil men meer, om tot zekerheid omtrent de situatie van de jeugd terzake van de religie te komen? Hier komen dus de conclusies op uit feiten, uit concrete gegevenheden; de conclusies stijgen niet als rookwolkjes uit een schoorsteen op uit des schrijvers brein. Neen, alles ligt ervoor gereed, als de stukken voor een boekhouding, die gecontroleerd zal worden; de feiten moeten alleen gerangschikt worden en dan volgt voor elk, die er aandacht aan geeft een conclusie vanzelf.

Ook de citaten uit de antwoorden der oudere scholieren van het voorbereidend hoger onderwijs zijn interessant. Toch vraagt men zich af, of het niet oppervlakkig werk blijft, wanneer men zulk een jeugdige schrijver niet persoonlijk kent en niets van zijn milieu en geschiedenis weet (behalve wat hij er terloops zelf over mocht mededelen) en dan toch een oordeel over de situatie gaat vellen. Onherroepelijk komt men dan tot algemeenheden. Ook dit boek lijdt aan de bezwaren van het verwerken van enquêtes op psychologischen godsdienstig terrein. Starbuck en andere Amerikanen zijn op deze methode niet ten onrechte aangevallen. De schrijver poogt wel ernstig om verder te komen, maar iets onbevredigends heeft zijn boek niettemin.

Hier en daar treft het gemak, waarmede de schrijver zich in niet-Rooms Katholieke situaties meent te kunnen indenken; aan zelfvertrouwen ontbreekt het ook hem daarbij niet. Dit zou waarschijnlijk evenzeer gelden van een protestant, die er zich aan waagde uit deze enquête conclusies te trekken betreffende de Rooms-Katholieke scholieren.

Als niet-Rooms-Katholiek verbaast men zich over de onbelangrijke plaats, die Jezus Christus inneemt; in de gestelde vragen komt hij in het geheel niet voor (2, 3); voor de schrijver zelf natuurlijk wel (201). Het valt op, hoe beredeneerd de verhouding tot God is, hier en daar meer aristotelisch dan bijbels (87, 119); om dit te waarderen ben ik zeker niet voldoende Thomistisch geschoold. Het is opmerkelijk, hoeveel geringer bij de R.K. scholieren de probleem-stelling is: zij leven in een milieu, waar de theologie gezaghebbend wordt meegedeeld en niet zaak van iedereen is (52, 165). Maar het meest treft het, dat dit schrijvers laatste woord is: „Het is de eretaak van de opvoeder haar te brengen tot de juiste oplossing: ik kwam tot God" (290). Hier zou ik dit laatste willen omkeren in „God kwam tot ons". De schrijver zal het daarmede niet oneens kunnen zijn (hoewel 235 v.), toch ligt hier verschil; God is meer dan mysterie, Hij is de Vader van onze Heer Jezus Christus: die Hem gezien heeft, heeft de Vader gezien.

Berkelbach van der Sprenkel

E. L. SMELIK, *Het gesprek in de pastorale theologie*, Inaugurele rede, Nijkerk, 32 blz., f 1,—.

De opvolger van Prof. Dr H. de Vos aan de Amsterdamse stedelijke Universiteit is tevens hoogleraar vanwege de Ned. Herv. Kerk. De practische theologie is een van de hem opgedragen vakken, en de pastoraal is daarvan een onderdeel. Zijn vorige ambtsbediening en zijn liefde voor het herderlijke gesprek brachten deze literair fijnzinnige en belezen man tot de keuze van dit onderwerp, en tot een voortreffelijke behandeling ervan. Wanneer de docent zijn studenten op dit terrein vormt, zal het ongemerkt velen in den lande ten goede komen; want niet weinigen zijn het, die in hun geestelijke verlatenheid oprecht verlangen naar een goed herderlijk gesprek. B. v. d. S.

R. E. VAN ARKEL, *De boodschap der genade* (een keur uit het kanselwerk van Ds R. E. van Arkel, in leven geref. predikant te Utrecht, verzorgd en ingeleid door Prof. K. Dijk en Ds Chr. W. J. Teeuwen), Kampen, 1948, 243 blz., ing. f 3,90, geb. f 4,90.

Deze prediker overleed in 1943, door velen betreurd. Deze bundel maakt dit begrijpelijk. Zijn hier afgedrukte preken zijn inderdaad voortreffelijk werk. De gevreesde wijdlopigheid ontbreekt. De gegevens worden bijbelgetrouw met grote vaardigheid tot een boeiend verhaal, dat de hoorders zeer nabij komt; de paraenese is op de man af, zakelijk en raak. De stijfheid van vorm en stijl, waarvoor vele Nederlandse preken zo berucht zijn, verdwijnt meer en meer, en in de laatste preken geheel. Het levensbericht van zijn vriend Teeuwen is warm van toon, en voor hen, die Van Arkel gekend hebben, waardevol. Het opstel van K. Dijk over Van Arkel als prediker is zeer waarderend. Tezamen nemen zij niet veel ruimte in beslag, de preken 20 in getal, zijn hoofdzaak. B. v. d. S.

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

C. A. VAN PEURSEN, *Riskante Philosophie. Een karakteristiek van het hedendaagse existentiële denken.* H. J. Paris, Amsterdam 1948, 138 blz.

In dit boek wordt het denkklimaat van de riskante philosophie – men zou deze ook profetische philosophie kunnen noemen, waarbij de mens de eigen volle persoonlijkheid op het spel zet – getekend tegenover „magische" philosophie, waar de mens feitelijk of in ieder geval principieel in staat is om het wezen van de totaliteit, waartegenover hij gesteld is, in woorden volledig te vertolken.

Die riskante philosophie en haar openbaring in de hedendaagse existentiephilosophie wordt ons onder verschillende aspecten getekend, nl. „oriëntatie en situatie", „de stilte van de nacht", „manco en moed" en „levens-

daad en lotsbestemming". Na dit descriptieve deel wordt in de twee laatste hoofdstukken „het profetisch karakter van de riskante philosophie" en „het riskant karakter van een profetische philosophie" de draagkracht onderzocht van de omspanning van het hedendaagse denken door de riskante denkhouding en gepoogd de grenzen te ontdekken, die het philosopheren in deze riskante stellingname in het zicht krijgt.

Dit boeiend geschreven boek doet – uitgezonderd de literatuurlijst – allerminst denken aan een dissertatie, ofschoon het dit oorspronkelijk wel was. Het is met groot elan geschreven, in korte zinnen, vaak zonder werkwoord, dikwijls aanduidend, „aanstippend" (de schrijver zegt dit zelf enige malen) of enkel met enige technische termen verwijzend naar stromingen of geesteshoudingen. Vaak ons overstelpend met vele namen of verwijzingen naar boeken; de ene typering volgt op de andere. Maar het is niet een rustig betoog, er wordt niet uit-een-gezet, slechts aangegeven in dikwijls markante zinnen. Daardoor krijgt de lezer vaak een teveel en hij weet niet meer of de schrijver nog refereert, of zelf verder philosopheert, zelfs niet of hij de ene of reeds een andere schrijver weergeeft (b.v. pag. 96 wie is hier aan het woord: Guitton, de schrijver of Marcel?).

Bij de heel summiere typeringen van de een op de ander, de vele citaten zouden wij de schrijver vaak even vast willen houden om er wat uitvoeriger bij stil te staan en de zaken wat meer uiteen te halen. B.v. als hij op pag. 103 v. schrijft over angst. Ervaart de mens in de angst, dat er iets op hem toekomt, zonder dat dit omlijnd kan worden, is de angst een er nooit geheel tegen opkunnen, een tekort-ervaring, waarin een besef van een taak ligt, zoals de schrijver meent òf is angst in tegenstelling tot vrees, welke altijd vrees om iets is, een staan voor het niets zoals Kierkegaard dat reeds tekende in zijn vergelijking van angst met duizeling?

Het grote elan en de talloze aanhalingen maken wel eens, dat de ene zin niet geheel aansluit bij de vorige en dat de formulering minder juist wordt. B.v. (112) „het gaat bij Heidegger niet louter om ontiek, maar om ontologie". Heidegger zou zeggen: het gaat bij mij beslist niet om ontiek.

De indeling existentiale en existentiële existentiephilosophen (114) lijkt mij niet gelukkig, wel zou men van existentiale en existentiële philosophie kunnen spreken, maar betreffend philosophen acht ik het beter existentiephilosophen en existentiële philosophen te onderscheiden.

Deze opmerkingen willen niets te kort doen aan de vele verdiensten van dit boek. Dr van Peursen beweegt zich met groot gemak en kennis van zaken in de zo uitgebreide en moeilijke literatuur der existentiephilosophie en niet alleen in dit klimaat.

W. LEENDERTZ

D. H. TH. VOLLENHOVEN, *Hoofdlijnen der logica.* J. H. Kok N.V., Kampen 1948, 84 blz., f 1,95.

Nu Prof. Vollenhoven ontheven is van zijn opdracht om logica te doceren, geeft hij „een korte samenvatting van het resultaat zijner studie op dit gebied". Het is op enkele punten slechts programmatisch en het sluitstuk (cf. 84) wordt nog niet gegeven.

Wil dit geschrift nu een korte samenvatting voor de studenten der V.U. zijn om hen in dit vak in te leiden? Dan moet mij van het hart, dat een leiddraad voor studenten eenvoudig en duidelijk moet zijn, dus niet overvloeiend van vreemde woorden, die zij niet direct begrijpen en die even goed in het Nederlands gezegd konden zijn, dat niet allerhande wijsgerige stromingen met technische termen zonder nadere tekening of verklaring aangeduid hadden moeten zijn. Dit schematisch opgezette boekje maakt nu meer de indruk van college-aantekeningen voor eigen gebruik, maar is voor studenten noch aanlokkelijk noch begrijpelijk.

Prof. Vollenhoven geeft geen formele logica maar analytica, waarvan de zin is: het opmerken van verscheidenheden. Het geheel is een poging een Calvinistische logica te ontwerpen. Natuurlijk speelt bij Prof. Vollenhoven de wetsidee daarbij een grote rol. Zijn logica is uiterst formalistisch. Het Calvinisme wordt er vaak met de haren bijgesleept. Maar bij veel, b.v. het principe van de identiteit en de te vermijden tegenstrijdigheid, de indeling der oordelen en het syllogisme (dat veel te kort behandeld is), is het verband met het „Schriftuurlijk denken" niet te ontdekken. Daarentegen wel, als het gaat over wat kenbaar is (41) – maar valt wat hier beschreven wordt onder logica? Tenslotte hadden we liever gezien dat de schrijver breder en dieper was ingegaan op inductie en deductie. W. L.

J. J. Louet Feisser, Ph. Kohnstamm, G. C. van Niftrik, I. A. Diepenhorst, A. E. Loen, *De Christen-Academicus en de wetenschap*. W. ten Have N.V., Amsterdam 1949, 112 blz., f 3,75.

Het recenseren van een boek, dat door verschillende schrijvers is samengesteld, heeft zijn bijzondere bezwaren. Reeds het lezen er van heeft dit; men is nauwelijks met een auteur op weg of een ander neemt zijn plaats in; ook al is er zoals hier één onderwerp: de één geeft een lezing, typisch breed, een gesproken woord tot een hoorder, de ander een omgewerkte lezing, welke dit karakter daardoor niet meer heeft.

Het boek is niet een geheel, de schrijvers geven verschillende opvattingen. Loen houdt een wijsgerige beschouwing over de grenzen van het redelijk denken, welke nu het boek besluit, maar misschien logisch aan het begin had moeten staan. Doch dat mag men bij zo'n bundel niet vragen. Ik persoonlijk lees liever van één auteur een doorlopend betoog. Nu krijgen we van onderscheiden schrijvers zelfde gedachten of ietwat andere denkbeelden en wordt 't boek als geheel wijdlopig – maar er zijn anderen, die liever korte stukjes lezen of enkele uit een bundel uitpikken.

't Gaat in deze N.C.S.V.-uitgave om christelijke wetenschap en Diepenhorst spitst dit dan toe naar een verdediging van het beginsel der Vrije Universiteit. Is christelijke wetenschap eis, is ze mogelijk? Op dit punt geeft zelfs Diepenhorst geen fors antwoord (cf. speciaal pag. 72). Kohnstamm verdedigt christelijke wetenschap, maar Van Niftrik neemt met een beroep op K. Barth een heel ander standpunt in (59, 60). De argumentatie van Kohnstamm kan ik niet sterk vinden. „Degene nu, die als

Christen, dus in de vrijheid-en-gebondenheid, zich in een deel van zijn levenstaak geeft aan wetenschappelijk werk, is een beoefenaar van Christelijke wetenschap" (32). Ik zou menen: hij is een christelijk beoefenaar der wetenschap, maar daarom nog niet een beoefenaar van Christelijke wetenschap. „De individuele gelovige," zegt Van Niftrik (59), „kan, mag en moet zijn wetenschappelijke taak zien als zijn persoonlijke verantwoordelijkheid, als vervulling van het rentmeesterschap, door God hem geschonken."

De nauwkeurige lezer zal wel gemerkt hebben, dat op blz. 37 r. 5. v.o. filosofische in plaats van filologische staat. Aan dit keurig uitgevoerde boekje zijn vier bladzijden bibliographie toegevoegd. W. L.

G. Brillenburg Wurth, *Het christelijk leven. Grondlijnen der ethiek.* J. H. Kok N.V., Kampen, 1949, 296 blz., geb. f 6,90.

Op het gebied van het zedelijke heeft iedere tijd zijn eigen problemen. Ook gereformeerden zal Geesink's Gereformeerde ethiek niet meer bevredigen. Prof. Brillenburg Wurth geeft thans een nieuwe, waarvan het eerste deel voor ons ligt. Afgestemd op deze tijd, gaat hij in op de opvattingen en theorieën, die nu naar voren gekomen zijn. Daarbij valt op het willen begrijpen van moderne houdingen, het brede en milde oordeel, maar dit blijft bijbels, gereformeerd. Helder en eenvoudig geschreven wil zijn boek ook gelezen kunnen worden door niet-theologen. Dit maakt dat het voor de theoloog wel eens te veel een overdenking wordt, en voor de leek, dat hij wel eens moeite met theologische kwesties en uitdrukkingen zal hebben. Aan de laatsten komt schrijver zeer tegemoet door alle vaktermen nog eens te omschrijven. Maar hij vergeet 't ook wel; de meeste latijnse uitdrukkingen en zinnen zijn vertaald, niet alle.

Het werk is keurig verzorgd uitgegeven, daarom is het te betreuren, dat er zoveel slordigheidsfouten in voorkomen. Bij vele letterlijke citaten wordt de bladzijde van het aangehaalde werk niet genoemd, b.v. blz. 185. K. Barth K. Dogmatik zonder deel of pag.; blz. 102 Kuyper E. Voto. Het sterkst is op blz. 82 Bultmann, van hem is zelfs het werk vergeten te noemen.

Anderen worden niet goed geciteerd, b.v. H. Bolkestein en M. H. Bolkestein (beiden worden door hem met ey geschreven) worden met elkaar verward. In plaats van J. N. Sevenster is bedoeld: G. Sevenster. Huizinga wordt vele malen (286 e.v.) Huizenga geschreven. Zo is 't ook met de titels van boeken: Nietzsche schreef „Jenseits von Gut und Böse" (niet Jenseits vom Guten und Bösen); Brunner's werk heet „Der Mensch im Widerspruch" (niet in Wiederspruch) (59); Van der Leeuw's boekje is getiteld: „In den hemel is eenen dans" en niet: In de hemel is ene dans (290). Zo is er nog veel te noemen; we hopen dat bij een volgende druk zulke oneffenheden zullen verdwijnen, alsook b.v.: Dionysius Aereopagita, lees Areopagita (63): deupremis (75) zal wel compromis moeten zijn. Pag. 122: „Het moreele is onder alle omstandigheden een kwaad", zal wel op een vergissing berusten.

Blz. 180 lacrimarim, lees lacrimarum, 186 instificatie, lees justificatie.
Dan zou ik de schrijver ook in overweging willen geven op blz. 42 de naam Sartre te schrappen, want deze mag met zijn prediking van vrijheid stellig geen determinist genoemd worden, en nog eens na te gaan of Van der Leeuw (290) wel tot de conclusie komt, „dat wij voorlopig hier op aarde het dansen maar moeten nalaten". Ik geloof 't niet.

Dit alles doet natuurlijk aan de waarde van deze ethiek niet af; het is een boek dat we gaarne aan onze theologische studenten en daarnaast aan predikanten en leken aanbevelen. Ik sprak reeds van een tweede druk; met 't oog daarop zou ik enkele vragen en wensen willen uiten.

Zou de collisie van plichten niet nog dieper opgevat kunnen worden? Ze wordt mij hier te makkelijk opgelost. We moeten niet volstaan met van twee kwaden het minste te kiezen (158), neen we zijn positief naar twee tegenstrijdige kanten verplicht. Er zijn werkelijke antinomieën. Nic. Hartmann laat ons dat in zijn Ethik sterk voelen.

Het probleem van de „naaste" wordt uitvoerig en grondig besproken; m.i. valt hier evenals bij Brunner de naaste te veel samen met de medemens. Had hier de typische opvatting van Barth „de Samaritaan als de naaste" niet besproken moeten zijn?

Over het „geoorloofde" zou ik graag met de schrijver eens discussiëren. Het gegunde en het vergunde (143) is m.i. niet het zelfde. Zo ook over de „verstenliefde", die m.i. geen recht gedaan is.

Tenslotte kreeg tot mijn vreugde het „spelmoment" een ruime behandeling. Toch wordt hier, evenals door Huizinga, te veel gedacht aan het spelen van een spel en niet genoeg aan het spelen, nl. de spelende houding van de geest en deze gezien in verband met de vrijheid der kinderen Gods. Hier zijn mogelijkheden die we èn in het Christendom èn geseculariseerd buiten het Christendom vinden.

Met belangstelling zie ik uit naar het tweede deel; dit eerste deel stel ik in verschillende opzichten boven het Handboek der Ethiek van Aalders.

W. L.

J. H. VAN DER HOOP, *Geestelijke vrijheid.* I. *Massa, democratie en staat,* Van Loghum Slaterus N.V., Arnhem 1948 198 blz. Prijs f 7,50.

De bekende Amsterdamse psychiater Dr van der Hoop gaat in dit werk uit van de crisis, waar de Westerse cultuur in verkeert. Hij benadert dit begrip crisis van de medisch-psychologische kant. De medicus beschouwt een crisis als een onhoudbare toestand van verstoord evenwicht, waarin de oude aanpassing onvoldoende is gebleken, zodat een ingrijpende verandering nodig is, die de beslissing tussen vernieuwing en ondergang zal moeten brengen. Het blijkt bij de behandeling van een dergelijke crisis in het leven van een enkeling, dat de oorzaken dikwijls liggen in het verleden van de patiënt. De schrijver wil een dergelijke methode nu ook op de culturele crisis toepassen en zo de bevrijding brengen, die nodig is. Daartoe geeft hij in het eerste (en in het reeds verschenen tweede) deel een overzicht over de vormen en inhouden, die het begrip vrijheid in de

loop der tijden heeft aangenomen. In dit eerste deel handelt hij in hoofdzaak over de maatschappelijke en politieke vrijheid, dus ook in het bijzonder over de democratie (in het tweede over de geestelijke). Ook wordt gesproken over de bedreiging van de vrijheid, in het bijzonder die door de massamens, welke bedreiging in de verschillende totalitaire stelsels acuut is geworden.

Het is natuurlijk de vraag, in hoeverre men een medisch-psychologische behandelingswijze kan toepassen op een gehele cultuur. In elk geval danken wij er in dit boek een reeks belangwekkende historische overzichten aan, die wel weinig nieuws bieden, maar door het gezichtspunt, waaronder zij gesteld worden, van belang zijn, al plegen ook zij niet te ontkomen aan het bezwaar van al dergelijke overzichten, dat zij vermoeiend werken. Toch zijn zij zeer lezenswaard, al kan men allerlei bezwaren niet onderdrukken. Om slechts twee voorbeelden te noemen: de schrijver heeft, als hij over geleide economie spreekt, wel een zeer bepaalde op het oog. Ook wordt de sociaal democratie wel wat heel erg en zwart getekend. Het boek van Dr van der Hoop blijft echter van groot belang, juist ook om de critiek, die er in geoefend wordt. Ons verlangen gaat uit naar deel III, dat toch eigenlijk de proef op de som van de gevolgde methode zal moeten leveren.

H. DE VOS

TH. DELLEMAN en A. HIJMANS, arts, *Huwelijksboek*, 6e dr., Aalten 1948, 350 blz., f 6,50 gebonden.

Een keurig uitgegeven boek, dat blijkens het aantal drukken zijn goede reputatie reeds gevestigd heeft, is ons ter bespreking toegezonden. Wij zien het als behorende tot de ethiek. Als zodanig is het zeker waardevol; populair zonder oppervlakkig te zijn, zakelijk zonder droog te zijn, opbouwend zonder vervelend te zijn. Het valt in twee delen: één over het huwelijk tot en met de oude dag, één over het gezin met veel medische wijsheid over kinderverzorging. Er hebben een paar getrouwde vrouwen, een paar predikanten, een paar professoren en enige medici aan meegewerkt, natuurlijk tot op het ons afgewogen tussen gereformeerd en hervormd, maar dat schaadt het boek niet. Men noemt zulk een boek terecht „gezond", en het is verblijdend, dat het „erin blijkt te gaan".

BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

A. J. DE SOPPER, *Grenzen der Openbaring*, Uitg. „Holland", Amsterdam 1948, 184 blz.

Het is een genoegen om weer eens een boek van de Groningse en Leidse filosoof in handen te krijgen. Telkens komen er gedeelten in voor, in een prachtige stijl geschreven; telkens treft men de kruidige geestigheid van de temperamentvolle Vlaming aan. Er zijn bladzijden, waarin het boek een geloofsgetuigenis is, maar ook stukken, waarin tegen Hegel gestreden wordt met vanouds bekende vurigheid. De titel is vreemd, en blijft mij na de verklaring nog vreemd; misschien is de titel toch goed gekozen, omdat hij tot lezen prikkelt. De schrijver neemt zijn uitgangspunt in de

Openbaring (5), en wil behandelen wat de Openbaring insluit en wat zij uitsluit, of moet ik zeggen: wat haar uitsluit? (6). In de volgende hoofdstukken worden het monisme en het dualisme uitgesloten. Daarna volgt een hoofdstuk over de analogie, niet alleen de analogia entis, ook actionis cogitationis, affectionis. Fraaie citaten van Thomas en van Bonaventura voegen zich bij die uit Calvijn en ook uit de beslissingen van het Vaticanum. Toch zijn de voorbehouden en de voorzichtigheden talrijk. Wanneer hij zegt: „God is het Zijn" (23), dan weet hij terdege, dat hij van de creatuur sprekende, een ander „zijn" bedoelt. Dit heet wel „analoog", maar wat hier de inhoud van dit woord is, blijft een erkend mysterie; het heeft een andere betekenis dan wanneer wij van anlogieën binnen het creatuurlijke spreken. Hierbij wordt wel gepolemiseerd tegen een spookachtige dialectische theologie, maar die blijft spookachtig, omdat zij opzettelijk niet in concreto wordt aangeduid. Volgt een hoofdstuk over de zondige creatuur en een over de cultuur, geen van beide tot de sterkste van dit boek behorende. Over het eerste heeft Kierkegaard, over het laatste Toynbee diepzinniger dingen gezegd. Trouwens, het is merkwaardig, hoe individualistisch de gedachtengang meestal is; natuurlijk komen societas en kerk wel voor, maar terloops. Het voorlaatste hoofdstuk handelt over de triniteit en de opera ad intra en ad extra. Het laatste, verrassend, over Socrates, die dan in de paar laatste bladzijden met Jesus Christus geconfronteerd wordt. Daarin komt een zin van de veel geciteerde Pascal voor: non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ (180). Als de schrijver nu van daaruit eens een wijsgerig boek schreef! Hij staat daar, maar hij heeft zo heel veel om zich heen gekeken – als hij ons nu eens alleen van hieruit met zijn gedachten begeleidde, daar zouden wij hem dankbaar voor zijn.

B. v. d. S.

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

W. den Boer, *De Godsdienst der Grieken* (Servire's Encyclopaedie), Servire, Den Haag 1948, 199 blz., geb. f 3,50.

P. J. Maan, *C. J. Barchman Wuytiers, Erzbischof von Utrecht* (1725–1733), Van Gorcum en Comp., Assen 1949, 113 blz., geb. f 4,50.

Jean Boisset, *Das Christentum, eine geoffenbarte Religion*, Mohr, Tübingen 1948, 45 S.

Margaret Sinclair, *William Paton*, S.C.M. Press, Londen 1949, 272 p.

A. D. R. Polman, *Onze Ned. Geloofsbelijdenis*, II, T. Wever, Franeker, z.j., 353 blz.

S. U. Zuidema, *Einde van het Christendom*, Dr Abr. Kuyperstichting, 's-Gravenhage 1949, 24 blz.

J. H. Bavinck, *Religieus besef en christelijk geloof*, J. H. Kok, Kampen 1949, 198 blz., geb. f 4,90.

PAUL SCHOLTEN, *Verzamelde Geschriften*, I, W. E. J. Tjeenk Willink, Zwolle 1949, 521 blz., geb. f 20,40.

E. F. LATKO O.F.M., *Origen's Concept of Penance* (diss.), Université Laval, Quebec 1949, 178 p.

G. C. BERKOUWER, *Geloof en heiliging* (*Dogmatische studiën*), J. H. Kok, Kampen 1949, 222 blz., geb. f 4,95.

S. DE DIETRICH, *Gods plan met de wereld*, Wereldvenster, Amsterdam 1949, 294 blz., geb. f 6,90.

JEAN HÉRING, *La première Epitre de St Paul aux Corinthiens*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1949, 156 p.

Glaube und Forschung, herausgeg. von GUNTHER HOWE, Bertelsman, Gütersloh 1949, 149 S.

FR. SCHNEIDER, *Kennen und Erkennen*, Bertelsmann, Gütersloh 1949, 556 S.

G. BRILLENBURG WÜRTH, *Het Christelijk leven*, J. H. Kok, Kampen 1949, 296 blz., geb. f 6,90.

J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, H. N. RIDDERBOS, G. C. VAN NIFTRIK en P. J. MAAN, *Het Avondmaal*, Van Gorcum en Comp., Assen 1949, 82 blz.

S. P. DE ROOS, *De kracht van het Kerklied*, Ars Nova, Goes 1949, 31 blz., ing. f 0,80.

D. JACOBS, *Het ontstaan van het Pausdom*, W. de Zwijgerstichting, 's-Gravenhage 1949, 56 blz.

W. B. KRISTENSEN, *Het Leven uit de Dood*, 2e druk, Erven F. Bohn, Haarlem 1949, 269 blz., geb. f 10,—.

D. S. ATTEMA, *Het oudste Christendom in Zuid-Arabië* (Openbare les), N. Holl. Uitg. Mij, Amsterdam 1949, 26 blz.

G. VAN DER LEEUW, *Sacramentstheologie*, G. F. Callenbach, Nijkerk 1949, 355 blz., geb. f 8,50.

K. H. KROON, *Geloof, Gebod, Gebed*, Wereldvenster, Amsterdam 1949, 171 blz., geb. f 4,90.

Fundamenten en perspectieven van belijden (Generale Synode der Ned. Herv. Kerk), Boekencentrum, 's-Gravenhage 1949, 60 blz.

K. HEUSSI, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 10. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen 1949, 577 S.

C. S. LEWIS, *De Beeldhouwer en Zijn Beeld*, W. ten Have, Amsterdam 1949, 102 blz., ing. f 1,90, geb. f 2,90.

E. A. A. DE VREEDE, *Wij in Hem en Hij in ons*, H. J. Paris, Amsterdam 1949, 99 blz., geb. f 3,50.

J. J. POORTMAN, *Indeterminisme of Determinisme*, Van Gorcum en Comp., Assen 1949, 38 blz., geb. f 1,95.

H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1949, 526 S.

Situatie en taak in Indonesië. Rapport van de commissie voor intern. zaken van de Oecumenische Raad van Kerken in Nederland, W. ten Have, Amsterdam 1949, 30 blz.

H. VAN DER LINDE, *De eerste steen gelegd*, W. ten Have, Amsterdam 1949, 280 blz., geb. f 7,50.

M. GOGUEL, *Les premiers temps de l'Eglise*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1949, 231 p.
R. PRENTER, *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Eglise*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1949, 93 p.
WOLF MEESTERS, *De Bijbel behandeld voor jonge mensen*, afl. 7 en 8, J. H. Kok, Kampen 1949.

TIJDSCHRIFTEN

Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis, N.S., Dl. XXXVI, afl. 4, 1949.
R. Miedema, Nieuwe gegevens aangaande de H. Menas. C. G. N. de Vooys, Uit Middelnederlandse handschriften in Duitse bibliotheken. D. Nauta, Wezel (1568) en Emden (1571). B. M. de Jonge van Ellemeet, De organisatie der Utrechtse Geref. Kerken vóór de invoering der Dordtse Kerkenorde.
Bijdragen (Phil. en theol. fac. der N. en Z. Ned. Jezuïeten), Dl 10, afl. II, 1949.
P. Smulders, De oorsprong van de theorie der zuivere natuur. C. Sträter, De conveniëntie van Maria's lichamelijke opname in de hemel. J. de Munter, Aristotelisme en Platonisme. E. Huffer, La théorie physique correspond - elle à la réalité des choses?
Kerk en Muziek, 2e jrg., nr 1, Juni 1949.
W. Mudde, Gemeente en kerkmuziek (IV). O. Söhngen, Kerkmuzikale vernieuwingsbeweging in Duitsland (VII). L. Erné, Deense orgels (III). G. Slagmolen, Andere passie-muziek.
Nr 2–3, Juli–Augustus 1949.
W. Mudde, Gemeente en kerkmuziek. O. Söhngen, Kerkmuziekvernieuwing in Duitsland (VIII). L. Erné, Deense orgels. H. G. Groenewoud, De kerk en haar muziek. W. Mudde, Een nieuwe dag. Wat in de 17e eeuw van een organist verlangd werd.
Theologische Zeitschrift (Basel), 5. Jhrg., Heft 3, Mai-Juni 1949.
Olaf Moe, Der Gedanke des allgemeinen Priestertums im Hebräerbrief. F. und L. Kern, Die Thomas a Kempis-Frage. E. W. Schmidt, Ibsens Dichtung und das Christentum. Otto A. Piper, Tod und Liebe.
Heft 4, Juli–Aug. 1949.
W. Völker, Goethes religiöse Entwicklung. D. Brinkmann, Die Schuldfrage als philosophisches Problem (Jaspers). A. Volpio, Pfarrermaterial und Pfarrerausbildung in Finnland.
Wending, 4e jrg., nr 4, Juni 1949.
A. G. M. van Melsen (R.K.) en H. de Vos (Prot.) over Tolerantie. B. Albach, Het rel. drama in Engeland en Schotland. L. J. Zimmerman, Kunnen Duitsers worden „opgevoed"? C. L. Patijn, De Wereldraad van Kerken over communisme en kapitalisme.
Nr 5–6, Juli–Augustus 1949.
Artikelen over Israël door M. A. Beek, H. Berkhof, F. Boasson, Menachem Bolle, J. H. Grolle, Conrad Hoffmann, W. M. Horton, H. Kraemer, K. H. Kroon, Frits Kuiper, K. H. Miskotte, J. J. Schokking, Robert Smith, J. M. van Veen en Jaäkow Zutan.

Intern. Review of Missions, July 1949.
S. M. Mokitini, Apartheid and the christian Spirit. G. B. A. Gerdener, The crux of the racial situation in South-Africa. A. W. Blaxall, South Africa belongs to us. H. Witschi, Missionary Service in an Indonesian Church. J. Verkuyl, Indonesia and religious liberty. S. Müller, A German view of Medical Missions.

Sacris Erudiri, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen, II, 1949.
Dom. A. Verheul, In de bres voor het charismatisch karakter van het apostelbegrip (2 Cor. X–XIV). Dom. P. Andriessen, Quadratus a-t-il été en Asie Mineure? Ae. Peters O.F.M., Het Tractaat van Serapion van Thmuis tegen de Manichaeën. C. Callewaert, Histoire positive du canon romain. Dom. B. Botte, Le lectionnaire arménien et la fête de la Theotocos à Jerusalem au Ve siècle. Dom. L. Brou, Etude historique sur les Oraisons des dimanches après la Pentecôte dans la tradition romaine. Dom. J. Huyben, De geschiedk. waarde van de „Vita I Sancti Adalberti". R. A. Parmentier, Een Middelnederlands devotieboek uit het voormalige bisdom Utrecht. Dom. N. N. Huyghebaert, Onuitgegeven bescheiden betr. de abdijen Gistel en Oostbroek. A. Roets, Libertus Fromentus en het kerkelijk gezag. H. Flasche, Die Erfahrung des Herzens bei Le maître de Sacy (Erkenntnislehre Pascals).

Dansk Teologisk Tidskrift, 12. Aarg., 1949, 2. Haefte.
B. Noack, Johannesskrifternes kerygma. S. Holm, Disputats om Grundtvig. N. H. Søe, Kristen Teleologi. J. Balding, Fra dansk Middelalder.

Harvard Theological Review, Vol. XLII, nr 1, Jan. 1949.
C. J. C. Webb, Baron Friedrich von Hügel and his contribution to Religious Philosophy. M. S. Enslin, Light from the Quest. J. H. Oliver, The Divi of the Hadrianic Period. R. M. Grant, Irenaeus and his Hellenistic Culture. H. I. Bell, The Gospel Fragments P. Egerton 2. L. H. Feldman, Another Parallel to the Maenadism of the Bacchae: Hasidism in Modern Jewry. R. N. Frye, The Middle Persian Inscription at Sar Mashhad.

Vigiliae Christianae, Vol. III, nr 2, April 1949.
Chr. Mohrmann, Les origines de la Latinité chrétienne à Rome. J. H. Waszink, Mors immatura. G. Quispel, A Jewish Source of Minucius Felix.
Nr 3, July 1949.
Jean Doresse-Togo Nima, Nouveaux textes gnostiques coptes. Erik Peterson, Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-fragment der Acta Pauli. Chr. Mohrmann, Les origines de la Latinité chrétienne à Rome. C. Bonner, The text of Melito's homily. J. H. Waszink, Current Topics.

Religion och Kultur, Arg. 20, Andra Häftet, Maj 1949.
Hj. Montelin, Objektivitet i skolans kristendoms-undervisning. G. W. Kellerman, Den svenska kyrkan under liberalismens epok. G. Lindeberg, Strindberg och religionen. T. Husén, Sexualmoralens sociala bakgrund.

Theologie en Practijk, 9e jrg., nr 6–7, Juni–September 1949.
A. de Wilde, IJzer en leem, II. H. de Vos, Christologie en Triniteit. A. de Wilde, Concreetheid gevraagd. Over de christelijke satanologie. J. P. van Praag, Humanisme en gemeenschap. H. Faber, Nieuwe wegen. C. W. Mönnich, Kroniek.

Theologische Literaturzeitung, 74. Jhrg., Nr 4, April 1949.
O. H. v. d. Gablentz, Die Kirche und die Auflössung der gesellschaftl. Ordnung. W. Menn, Die Kirche und die intern. Unordnung. M. Schlunk, Mission als ökumenisches Handeln und Denken. H. W. Hertzberg, Zur neueren Auslegung des A.T. O. Eiszfeldt, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften.
Nr 5, Mai 1949.
N. H. Soë, Dänische Theologie der Gegenwart. A. R. Wentz, Die Unterschiede zwischen den Lutheranem Europas und Amerikas. K. Onasch, Raub der Eschatologie. W. Schulz, Vernunft und Offenbarung (Lessing).
Nr 6, Juni 1949. L. Fendt, Exegese und Verkündigung. Y. Alanen, Akropolis und Golgotha. B. van Heiseler, Gertrud von le Fort.

Studia Catholica, 24e jrg., afl. III, Juni 1949.
W. Biemel, Heideggers Begriff des Daseins. Cl. Beukers S.J., Een belangrijke bijdrage tot de bekeringsgesch. der Noordel. Germanen. J. C. Groot, Prot. theologie in Nederland.

Vox Theologica, 19e Jrg., nr 6, Juli 1949.
H. N. Ridderbos, Het ethisch gehalte van Paulus' verkondiging. J. T. Nielsen, Het Hooglied. Kr. Strijd, Het probleem der prediking.

Kerkedienst, 15e jrg., nr 1, Juli 1949.
M. Groenenberg, Het functieverlies der kerk in de grote stad. S. H. Spanjaard, De werfkracht van de kerk in de stad. P. C. v. Leeuwen, Centralisatie en decentralisatie. H. J. Drost, Het bouw-rijp maken van een grote-stads-gemeente. J. W. van Kooten, Amsterdam, gemeente van Christus? Aspecten van zielszorg. S. Visser, De elementen van de eredienst.

Revue Biblique, 56me année, no 2, avr. 1949.
R. P. P. Benoit, L'Ascension, R. P. R. Tournay, Les anciens manuscrits hébreux récemment découverts. R. P. R. de Vaux, Post-scriptum. La cachette des manuscrits hébreux. R. P. F.-M. Abel, Topographie du siège de Jerusalem en 70. P. Nautin, Sanchuniaton chez Philon de Byblos et chez Porphyre. R. P. L.-H. Vincent, Les épigraphes judéo-araméennes postexiliques. R. P. P. Benoit, Notes d'archéologie transjordanienne.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 49e jrg., 2e en 3e kw., 1949.
A. Sizoo, De rede van Tertullus. A. de Bondt, De opzienbarende vondst van de Jesaja-rol. K. J. Cremer, O.T.-ische semasiologie (III). G. Kuypers, Abr. Kuyper over het gezag der Synoden (slot). K. G. Idema, Wie zendt? J. Schelhaas, Bestrijding van Israëls verkoren koning door Saul als verworpen koning.

Kerk en Eredienst, Jrg. IV, nr 3, Juni 1949.
S. Boulgakoff, De allerheerlijkste glorie. J. K. v. d. Brink, Het kerkelijk jaar. H. J. Teutscher, Prediking, sacrament en eredienst. K. J. F. Keuning, Jan Kriege en zijn kerkelijke kunst. A. E. Ruthy, De liturgie van de oud-kath. kerken. K. B. Ritter, Orden en broederschappen.

Erasmus, Vol. II, no 15–16.
Bibliographie op het gebied der religie, philosophie, paedagogie, antieke cultuur, philologie, kunstgeschiedenis, geschiedenis, rechtswetenschap, economie, sociologie.

Irenikon, Tome XXII, 2e trimestre, 1949.
J. Chatillon, L'idée de l'Église dans la theologie de l'école de Saint-Victor au XIIme siècle. L. Boyer, Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église Catholique. Amicus, Lettre anglaise.

BERICHTEN

Mededeling van de Redactie. In de komende jaargang zullen kronieken verschijnen betreffende de verschillende gebieden van theologie en kerkelijk leven: een theologische, een kerkelijke, een oecumenische, een zendings-, een culturele kroniek en een kroniek van tijdschriften. Verschillende medewerkers zijn hiervoor uitgenodigd. De kronieken zullen telkens de voornaamste verschijnselen bespreken over een tijdvak van ongeveer een jaar. In deze aflevering is een zendingskroniek opgenomen.

PROFETISME EN PLAATSVERVANGEND LIJDEN IN ASSYRIË EN ISRAËL

DOOR

F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL

Leiden

I

Voorlopers der profeten sedert 1700 v. Chr. [1])

Onlangs vroeg mij een journalist, of de opgravingen in het Nabije Oosten de juistheid van de Bijbel bevestigen. Het was niet de eerste keer, dat mij deze vraag werd gesteld en ik gaf dan ook een antwoord, zoals dit heden – ongeveer een halve eeuw na de Babel-Bijbelstrijd – voor de hand ligt. Bovendien vertelde ik hem, om voor het interview [2]) een voorbeeld ter toelichting te geven, van koning Jojachin, die volgens de laatste verzen van het tweede boek der Koningen en ook van het boek Jeremia na een gevangenschap van 37 jaar door de opvolger van de grote Nebukadnezar werd vrijgelaten. Ik vertelde van de documenten in spijkerschrift, die in de burcht van Babylon zijn gevonden en waardoor dit gebeuren wordt bevestigd en onze kennis wordt aangevuld [3]). En ik vermeld het ook hier, omdat wij aan het slot van het tweede stuk op koning Jojachin en diens gevangenschap en vrijlating zullen terugkomen.

Als de journalist heden kwam, zou ik wellicht een ander, meer actueel en godsdiensthistorisch belangrijker voorbeeld kiezen, waarvan ik de betekenis toen zelf nog niet besefte. In het centrum van Israëls godsdienst staat, zoals bekend, het profetisme en dit Israëlietische profetisme is – historisch gezien – voortgekomen uit twee lijnen, die men als de mantische en de extatische, als die van ziener en die van de extaticus kan kenschetsen [4]). Wat de extatische

---

[1]) Lezing, gehouden te Groningen, 28 October 1949. Het begin van deze lezing (nieuwe gegevens over extatisch profetisme volgens brieven in het archief van spijkerschrifttabletten uit Mari) kon zodanig worden uitgebreid, dat wij het hier als eerste onderdeel zelfstandig publiceren. Het tweede stuk zal handelen over de Assyrische substituut-koning in verband met de geheimzinnige gestalte van de *Ebed Jahwé*, de Knecht des Heren.

[2]) *Nederlands Studieblad*, XII/3, Oct. 1949, blz. 46 v.

[3]) Vgl. ons overzicht *Nebukadnezar en Jojachim*, in de Nieuwe Theol. Stud. (afkorting NTS) XXV, 1944, blz. 121–125.

[4]) Vgl. o.a. het artikel over *Het Profetisme*, NTS XVI/5, blz. 134–145; voorts W. F. Albright, *From Stone-Age to Christianity*, Baltimore 1946, pp. 230 vv.

lijn betreft, herinnert men zich de aanschouwelijke verhalen in I Sam. 10 en 19: hoe deze mensen door het land trekken en, ook onder de invloed van opzwepende muziek, buiten zichzelf geraken en profeteren en hoe deze extase besmettelijk is. Tot nog toe beschouwde men dit extatische profetisme als het onderdeel van een beweging, die zich in de elfde eeuw v. Chr. na de stormen der tweede volksverhuizing zou hebben verspreid, in een tijd van spanning en opwinding op sociaal en religieus terrein. De oudste vermelding van een geval van extatisch profetisme, dat buiten de Bijbel tot nog toe bekend is geweest, was juist uit deze eeuw afkomstig, nog vóór de dagen van koning Saul. Het verplaatst ons naar de stad Byblos aan de Phoenicische kust: het verhaal, dat bewaard is gebleven in de Papyrus Golénischeff, van de Egyptische zeekapitein Wen-Amon, die tijdens de regering van de machteloze Pharao Ramses XI in de haven van Byblos te midden van een vijandig gezinde bevolking slechts daarom tot de landing wordt toegelaten, omdat een van de jongelieden aan het hof van de vorst onverwachts in extase geraakt en in zijn profetische geestvervoering raast en roept, dat de god Amon uit hem spreekt en dat de Egyptenaar een afgezant is van deze god. Het is een kort woord, rhythmisch gerangschikt in twee volzinnen of verzen, elk met een caesur in het midden:

„Breng hem hier, / den gezant van de god,
Amon heeft hem gezonden, / hij heeft hem doen komen."[5])

Met een soortgelijk kort woord zalft b.v. de profetische afgezant van Elisa volgens II Kon. 9 : 3 Jehu in zijn tent tot koning:

„Zo spreekt Jahwé – Ik zalf u tot koning over Israël..."

Aldus luidt zijn opdracht, die in vs. 7–10 nader wordt uitgewerkt; en ook hij wordt in vs. 11 gekenschetst als een razende, d.w.z. een extaticus.

Niet minder dan drie analoge gevallen van extatisch profetisme vinden wij nu reeds zes eeuwen vóór de tijd van Wen-Amon en 850 jaar vóór Jehu in het aartsvaderlijke tijdperk van omstreeks 1700 v. Chr., en wel in de talrijke brieven uit het grote archief van spijkerschrifttabletten, dat door de Franse expeditie onder leiding van A. Parrot te Mari (de tegenwoordige *Tell Ḫariri*) aan de Eufraat werd opgedolven. Niet minder dan 95 van deze brieven zijn afkom-

---

[5]) Vertaald o.a. door H. Ranke bij H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Test.* (1926), pp. 71 vv.

stig van Kibri-Dagan, de gouverneur van de stad Terqa (thans *Tell Ashāra*), waar de grote tempel van de god Dagan of Dagon stond, die kort te voren door de machtige Assyrischen overheerser Samsi-Adad I gebouwd of geheel hersteld was. Deze god Dagon (Dagan), bekend ook uit I Sam. 5, werd reeds sedert de periode der dynastie van Akkad (Agade, omstreeks 2200 v. Chr.) als de Oppergod van alle landen ten Westen van de Eufraat vereerd; naast en onder hem stonden bepaalde stedelijke beschermgoden, zoals Itur-Mer in Mari en Jakrub-El in Terqa. [6])

De belangrijkste van deze drie brieven is No. 40 van de 84 kleitafeltjes uit Terqa, die verleden jaar door de Belgische geleerde J. R. Kupper in autografie (nagetekend spijkerschrift) gepubliceerd zijn. Kibri-Dagan, de stadhouder van de stad Terqa, deelt hier aan zijn koning, Zimrilim van Mari, het volgende mede: ,,Op dezelfde dag, dat ik deze brief aan mijn heer schrijf, is een profeet, die door de god Dagon in geestvervoering ontstoken was, verschenen en hij heeft het volgende woord gesproken:

> ,,God heeft mij gezonden; / haast u en zend tot den koning – Dodenoffers voor de schim van Jachdunlim / moge men brengen.''

Daarna vervolgt de schrijver: ,,Dit heeft hij in zijn verrukking gezegd en ik schrijf het aan mijn heer. Mijn heer moge doen wat hem goeddunkt.'' [7])

De hier vertaalde profetische opdracht luidt in het Akkadisch:

> ,,Ilum išpuranni / ḫumuṭ ana šarrim šupurma –
> kispi ana eṭimmim ša Jaḫdunlim / liksupu.''

De in deze brieven gebezigde term voor de extatische profeet, *muḫḫûm*, was ons in de vorm *maḫḫûm* reeds uit andere bronnen bekend. Het is, letterlijk vertaald, de ,,tot geestvervoering ontstokene''. Terecht heeft E. Dhorme in zijn nieuwe uiteenzetting over

---

[6]) Vgl. over dit archief: G. Dossin, *Les archives épistolaires du palais de Mari*, in: Syria XIX, 1938, pp. 105–126. Over Terqa en de brieven van Kibri-Dagan: J.-R. Kupper, *Un gouvernement provincial dans le royaume de Mari*, in: Revue d'Assyriologie (afgekort: RA) XLI, 1947, pp. 149–183. Over de god Dagon zie reeds H. Schmökel, *Der Gott Dagon*, Heidelberg 1928.

[7]) Hier dank ik de juiste opvatting van de beslissende passage aan correspondentie met Prof. A. Falkenstein: *kispi* ,,dodenoffers'', terwijl ik eerst geneigd was te denken aan *kišpi* ,,toverij'' (vgl. reeds J. R. Kupper, RA XLI, p. 174). De tekst werd in spijkerschrift gepubliceerd door Kupper in het 24ste deel der *Textes Cunéiformes* van het Louvre: *Archives Royales de Mari* (in het vervolg afgekort: ARM), III, Parijs 1948, No 40.

deze godsdiensten op de noodzakelijkheid gewezen, de priester *mahhu* (eig. de „verhevene") van de extaticus *mahhû(m)* zorgvuldig te onderscheiden. [8]) Het beslissende moment is hier echter niet de extase, maar zijn uitdrukkelijke verklaring van de goddelijke zending. Iemand, wiens legitimatie de Oppergod zelf is, kan in de verschillende invloedssferen ingrijpen en de wereldlijke overheid moet daarmede rekening houden door de profetische opdracht (weer twee of drie korte rhythmische zinnen) onmiddellijk aan de koning ter beslissing over te leggen. Of aan de tempel van de god Dagon in Tirqa een orakel – op de wijze als dat van de Pythia te Delphi – en wellicht ook een plaats voor de „tempelslaap" (in de vorm van een riethut) is geweest, weten wij niet, wij kunnen het echter op grond van analogieën, die uit het eigenlijke Babylonië zijn overgeleverd, vermoeden. Met zekerheid weten wij slechts, wie degene geweest is, voor wie de dodenoffers moesten worden gebracht.

Jachdunlim was de vader van de regerende koning Zimrilim van Mari en hij was, toen deze brief werd geschreven, reeds vele jaren geleden door zijn eigen onderdanen in een opstand vermoord. [9]). Daarna had de Assyrische usurpator Samsi–Adad I lange jaren het land bezet gehouden en zijn zoon Jasmach-Adad tot vice-koning over Mari (dus onder Assyrisch gezag) aangesteld. Pas na diens gewelddadige dood was het aan Zimrilim gelukt, het land te heroveren en de erfenis van zijn vermoorde vader te aanvaarden. Toen deze door verraad viel, was hij nog een knaap; nu is hij als volwassene in zijn rijk teruggekeerd en bestuurt hij het met krachtige hand. Daar herinnert een profeet uit naam van zijn god in geestvervoering aan de verzuimde plicht: in al die jaren zijn nog geen offers voor de schim van de vermoorde gebracht. De goddelijke straf dreigt, als de koning deze plicht nog langer verwaarloost.

Aldus zullen wij de bedoeling van dit profetische woord in gedachten moeten aanvullen. Nog kan het onheil worden gekeerd, de dreigende plaag worden afgewend. Zijn nalatigheid is nog geen doodzonde. Nog heeft de koning geen aanleiding gegeven tot een bedreiging, zoals b.v. de profeet Elia die aan koning Achab verkondigt wegens diens laffe handelwijze in verband met de wijngaard

---

[8]) E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Parijs („Mana") 1945, p. 216. Dit verschil schijnt door Kupper in zijn korte vermelding van deze passage (vgl. noot 7) over het hoofd te zijn gezien. Vgl. over de *muhhûm* als extaticus in de brieven uit Mari reeds G. Dossin, RA XXXV, p. 13, noot 2, en over het verschil tussen *mahhu* en *mahhû(m)* o.a. F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, p. 96, noot 2.

[9]) Vgl. F. Thureau-Dangin, RA XXXIV, p. 136 v.

van Naboth, eveneens in twee korte volzinnen (I Kon. 21 : 19):

> „Hebt gij gemoord en u tevens verrijkt?
> Waar de honden het bloed van Naboth hebben gelekt,
> Zullen zij lekken het uwe."

Het Israëlietische profetisme, in zijn oudste vorm, komt hier wel te staan in een onverwacht ruim verband, waarbij het voor ons onderzoek niet alleen aankomt op de inhoud en op de uiterlijke omstandigheden, maar vooral ook op de vorm van de oudste profetische verkondiging.

Onder de elf brieven van dezelfde Kibri-Dagan, gouverneur van de stad Terqa, die in het tweede deel der grote publicatie (in spijkerschrift) van brieven uit het archief van Mari reeds in 1941 door Ch.-F. Jean waren gepubliceerd, wordt onder No. 90 een analoog bericht over een geval van extatisch profetisme aangetroffen. Hier zijn de moeilijkheden echter groter, daar het tablet in twee stukken is gebroken, met een lacune in het midden. Behalve het adres en de inleiding is slechts het slot enigszins volledig bewaard gebleven. Op grond van de nauwe overeenkomst met de zoëven vertaalde brief (Kupper, ARM III, No. 40) kunnen wij de lacune thans met vrij grote zekerheid aanvullen. De schrijver is immers dezelfde en onze brieven zijn, wat stilistische bijzonderheden betreft, meestal op één leest geschoeid. Dus kunnen wij het begin van de tweede helft van deze brief aldus aanvullen: „Vervolgens – op dezelfde dag, dat ik deze brief aan mijn heer schrijf, is een profeet, die door de god Dagon in geestvervoering ontstoken was(*muḫḫûm ša* ^{d}*Dagan*, evenals in ARM III, No. 40 7–12) verschenen en hij heeft het volgende woord gesproken." Dit woord nu is van regel 18 af bewaard gebleven:

> „Dagon heeft mij gezonden; / haast u en zend tot den
> In de komende maand, op de 14de dag / [koning –
> Moet het vereiste (?) offer worden gebracht;
> Geenszins mag men dit offer / voorbij laten gaan."

Daarna vervolgt Kibri-Dagan zijn bericht: „Dit heeft deze man gesproken; nu dan, zie ik schrijf het aan mijn heer. Mijn heer moge na rijp beraad doen wat hem goeddunkt."

Evenwel blijft in regel 22 nog een taalkundige moeilijkheid bestaan. In plaats van het door ons met „vereiste (?)" vertaalde woord zou men ook aan een persoonsmaan of aan een bepaald soort van

offeranden kunnen denken. [10]) Mocht onze opvatting ondanks alle bezwaren juist blijken te zijn, dan zou men dit woord als een nadrukkelijke herhaling van de eerste eis kunnen opvatten, waarbij tevens het tijstip voor de dodenoffers ter ere van de vermoorde koning Jachdunlim nader wordt bepaald.

De derde vermelding van het optreden van een *muḫḫûm* in de brieven van Kibri-Dagan is nog moeilijker te reconstrueren, daar hier slechts de rechterhelft van het tablet bewaard is gebleven en het geenszins overal mogelijk is, het begin van de regels zelfs bij wijze van gissing aan te vullen. Het is het deerlijk geschonden tablet No. 78 uit de editie van Kupper (ARM III, 1948). De *muḫḫûm* of extaticus wordt hier twee keer vermeld en is blijkbaar twee keer achtereenvolgens opgetreden (vgl. regel 12 en 20). De aanleiding tot zijn profetisch woord is de bouw van een poort, blijkbaar een stadspoort (*abullum*). Vermoedelijk lezen wij enkele bijzonderheden over dezelfde aangelegenheid reeds in de brief No. 87 (regel 7 vv.) in de editie van Jean (ARM II, 1941). [11]) De koning had aan Kibri-Dagan reeds vroeger de opdracht gegeven de bovenpoort van de stad Terqa te herstellen. Maar de arbeiders, die blijkbaar met de sesam-oogst bezig zijn geweest (hier is weer een lacune van ruim vier regels in de tekst), hebben hem in de steek gelaten en hij heeft met de werkzaamheden bij de poort nog niet kunnen beginnen.

Blijkens onze brief (Kupper, ARM III, No. 78) schijnen zich intussen ook nog bezwaren van geheel ander soort te hebben voorgedaan. Een profeet (*muḫḫûm*) is blijkbaar gekomen en heeft gewaarschuwd. Van deze eerste waarschuwing is vrijwel niets bewaard gebleven. Daarna echter is de profeet op de dag, dat deze brief werd geschreven teruggekomen en heeft de waarschuwing onder ernstige bedreigingen herhaald (regel 20 vv.):

„Deze poort zult gij niet bouwen –
Wordt de poort er geplaatst /
Dan komt gij er niet (d.w.z. dan treft u onheil)!" [12])

---

[10]) Voor „offer" staat in regel 18 en 22 (evenals b.v. ook in ARM III, No 45, r. 20) het ideogram sizkur-sizkur-ri. Het „vereiste" (eig. gereclameerde) offer zou weliswaar *niqûm baqrum* (of eventueel in de jongere vorm *paqrum*) moeten luiden. Er staat *paqra* of *pagra*. Is *Pagra-ili* een naam? Of betekent *pagra* (eig. „lichaam") soms „in eigen persoon"?

[11]) Over werkzaamheden bij de poort handelen ook Kupper, ARM No 10 en 11.

[12]) Wij lezen de resten van de verminkt regels bij Kupper, ARM III, No 78, r. 18 vv.: *...ûm ṭuppi annêm* (19) *ana sîr bēlia ušabilam* (20) *muḫḫûm šû ituramma* (21) *awātam iqbēm* (22) *dannātim iškunam ummāmi* (23) *...abullam šāti* (24) *ūl teppiša* (25) *šumma abullum iššakkan* (26) *ūl kašdātunu* (27) *annîtam muḫḫûm šû* (28) *iqbēm...*

Dit ongeveer moet de inhoud en de strekking van deze derde profetische opdracht geweest zijn. Dat vooral dit laatste woord een sobere indruk maakt is verklaarbaar door de onvolledigheid van de tekst en door onze onkunde betreffende de nadere omstandigheden. Evenwel is te betreuren, dat wij in geen van de drie aangehaalde brieven iets over de middelen vernemen, met behulp waarvan de *muḫḫûm* in extase geraakt, b.v. door opzwepende muziek of door citerspel (vgl. II Kon. 3 : 15 v.). De verklaring „extaticus" berust slechts op de betekenis van het werkwoord, waarvan dit Akkadische woord is afgeleid: „razen" of „ijlen". En de uitdrukking „profeet" – in de Oudtestamentische betekenis van dit woord – bezigen wij op grond van de goddelijke opdracht, waarop zich de *muḫḫûm* beroept en op grond van zijn eis, het woord, waarvan hij de goddelijke ingeving beseft of beweert, zonder verzuim aan de koning in de verre hoofdstad mede te delen.

Dat deze pretentie ook uiterst gevaarlijk kon zijn, blijkt wellicht uit het schrijven Kupper, ARM III, No. 73. Uit een bepaalde stad was een „leugenachtig woord" aan de koning meegedeeld. Nu worden de oudsten en de burgemeester (*ḫazannum*) van die stad in hechtenis genomen en bedreigd: „Wie dit woord in zijn hart spreekt en kent, diens huis en hij zullen door vuur worden verteerd." [13]) Onwillekeurig denkt men hier aan een woord van een extaticus, van staatsgevaarlijke strekking. De valse profeet wordt met zijn aanhangers met dezelfde straf bedreigd, die slechts voor de zwaarste overtredingen op sacraal terrein was weggelegd en die blijkens Jerem. 29 : 22 v. nog door koning Nebukadnezar op twee valse profeten werd toegepast: de brandstapel en de vuurdood.

Maar er is meer; de analogie tussen de gegevens uit het archief van Mari met de Oudtestamentische gaat nog verder. Ook blijkens onze brieven is de extase slechts één der middelen geweest om de goddelijke wil en opdracht te onderkennen. Naast de extaticus stond, ook blijkens onze brieven uit Terqa van 1700 v. Chr., de ziener (vgl. I Sam. 9 : 9). Herhaaldelijk is sprake van het doen instellen van een onderzoek naar gunstige of ongunstige voortekens of omina. [14])

---

[13]) Kupper, ARM III, No 73, r. 8–17: ...*šībūt ālim u ḫazannam* (10) *lu asniqma* (11) *ummāmi ša awātam* (12) *annītam ina libbišu* (13) *iqbū u idū* (14) *bîtsu u šū* (15) *išātam liqqali* (16) *awātum šū ša ana bēlia* (17) *išpuru sartumma*.

[14]) De term hiervoor is *têrtam šupušu*; gunstig: *têrti išārat*; ongunstig: *laptat*. Voorbeelden: Kupper, ARM III, No 30, r. 11 en 24 (bepaling van de gunstige dag voor het begin van de graanoogst); No 42, r. 13 en No 84, r. 5 v. en 24 v. (huis voor een priesteres van Dagon).

De talrijke modellen der levers van offerdieren, die juist in Mari zijn opgegraven, wijzen hier in de eerste plaats in de richting der haruspicie. Evenwel is er bij gelegenheid ook sprake van een goedgunstig of bevestigend antwoord, dat de Godheid in verband met de gunstige voortekens heeft gegeven [15]), en ook elders worden in de brieven zieners en orakels vaak vermeld. Op grond van de zogenaamde „Vorstenspiegel", een tekst uit de Nieuw-Assyrische periode, heb ik indertijd gepoogd aan te tonen, dat de latere formulering van de profetische prediking rechtstreeks de invloeden heeft ondergaan van die van de omina-literatuur. [16]) Het zou stellig de moeite waard zijn, deze dubbele oorsprong van de uiterlijke vorm der jongere profetie in bijzonderheden na te gaan: de korte en rhythmische verzen der extatici en daarnaast de (eveneens beknopte) formulering der „zieners" in hun lijsten der omina.

In onze periode, duizend jaar ouder dan de vermelde „Vorstenspiegel", kende men vooral nog een ander middel om met de Godheid in directe aanraking te komen, haar wil te onderkennen en als haar vertegenwoordiger te kunnen optreden: de openbaring in de droom, gedurende de „tempelslaap", d.w.z. gedurende de slaap in een daarvoor ingericht vertrek in het heiligdom, of ook wel in de vorm van een visioen in geestverrukking na langdurige aanschouwing van het godenbeeld. Over een goddelijk orakel in de droom, gedurende de prosternatie voor het beeld van de god Dagon in zijn heiligdom te Terqa vinden wij alle gewenste inlichtingen in een der brieven, verleden jaar gepubliceerd, vertaald en toegelicht door G. Dossin in de *Revue d'Assyriologie*, onder de titel: *Une révélation du dieu Dagan à Terqa* (RA 42, 1948, pp. 125–134).

De assyrioloog der Universiteit te Luik, die onder de kenners der Mari-brieven als „facile princeps" mag worden beschouwd, biedt ons hier een voorbeeld van een droomorakel, zoals wij dit even aanschouwelijk uit de Oud-Babylonische periode nog niet kenden [17]) Het is een schrijven van de ons ook reeds uit andere brieven bekende

---

[15]) Kupper, ARM III, No 84, r. 24 v.: (24) *têrētim ušēpišma têrētuia* (2)5 *išāra u ilum anam ipulanni.*

[16]) F. M. Th. Böhl, *Der babylonische Fürstenspiegel* (MAOG XI/3), Leipzig 1937, p. 27 en 33.

[17]) De waarde, die in deze periode juist aan dromen werd gehecht, blijkt o.a. uit een particulier schrijven uit Sippar (?), waarvan het slot wellicht aldus mag worden vertaald: „...De dingen, die de Godheid beschikt heeft, zijn onveranderlijk; al wat gij doet zullen mijn dromen mij telkens aanbrengen". Vgl. A. Ungnad, Babylonische Briefe, No 222, r. 25 v.

Itur-Ašdu aan koning Zimrilim (vgl. Jean, ARM II, No. 127 en 128). De aanleiding zijn grote moeilijkheden met de stam der Benjaminieten, die met de Israël-stam natuurlijk slechts de naam gemeen hebben. Gedurende zijn prosternatie voor het godenbeeld in de tempel is hem de god Dagon in zijn droom verschenen. Opvallend is, dat de god eerst naar de aanleiding van de onrust informeert; want koning Zimrilim heeft zich nog niet – dit is een ernstig verwijt – tot de god Dagon in Terqa gericht. Hierachter schuilen wellicht tegenstellingen tussen de hoofdstad Mari en de provinciestad Terqa met haar beroemd heiligdom. Uitdrukkelijk verklaart de god, dat hij aan de koning de opstandige sheikhs der Benjaminieten zou hebben overgeleverd, als deze zich maar met dit verzoek tot hem had gericht. Nu echter geeft hij hem de plechtige belofte van zijn overwinning en geeft hij tevens aan Itur-Ašdu (die dus hier in de hoedanigheid van profeet optreedt) de opdracht, de droom en de belofte aan de koning mede te delen.

Voorlopers van het profetisme: – denkt men aan Israëls grote profeten, dan dringt zich de afstand van niveau en van sfeer als vanzelf op. Lezen wij echter in II Kon. 22 : 6 de woorden der vierhonderd profeten, die aan koning Achab de overwinning te Rama in Gilead voorspellen, dan verdwijnt dit verschil. Met het oog hierop zijn de nieuwe gegevens van godsdiensthistorisch belang.

Nu is één punt opvallend, tevens als een waarschuwing voor lichtvaardige toepassing van het „argumentum e silentio" op ons terrein. In een lezing, gehouden voor de *Society of Old Testament Study* te Cardiff, heeft Prof. W. Baumgartner opgemerkt, dat in de tot nog toe bekende oorkonden uit het archief van Ugarit (*Râs-Shamra*) elk spoor van extatisch profetisme ontbreekt: „...Auch von einem ekstatischen Prophetentum fehlt jede Spur – überraschenderweise, wo Kleinasien, die Heimat von Kybele und Attis mit ihren ekstatischen Priestern, so nahe ist und wo die ägyptische Geschichte von Wen-Amon ein solches für ungefähr dieselbe Zeit in Byblos kennt..." [18]). Deze opmerking is, voor zover ik kan nagaan, juist en dit feit is inderdaad opvallend, met het oog op de vermelding door Wen-Amon in het naburige Byblos. En ook in de ongeveer gelijktijdige oorkonden uit het archief van Amarna (eerste helft der veertiende eeuw

[18]) W. Baumgartner, *Ugaritische Probleme und ihre Tragweite für das Alte Testament* (Ein Vortrag in England), in: Theol. Zeitschrift III/2, Bazel 1947, p. 96.

v. Chr.) worden -zelfs in de brieven uit Kanaän – generlei vermeldingen van extatisch profetisme aangetroffen.

In de talrijker oorkonden uit het archief van Boğazköy, op de plaats van de Hethietische hoofdstad in het binnenste van Klein-Azië (dus middenin het land van Kybele en Attis met extatische priesters) worden wèl enkele gegevens aangetroffen, zowel over de extatische geestvervoering alsook over de openbaring der godheid in de droom. Deze Hethietische gegevens zijn aangehaald door A. Goetze in zijn behandeling der Klein-Aziatische cultuurgeschiedenis in het *Handbuch der Altertumswissenschaft* (1933), waar hij op grond van de door hem opgenoemde citaten opmerkt: „...Der Enthusiasmierte wird mit der Gottheit soweit eins, dass er sie in sich fühlt; der Gott wird in ihm offenbar und spricht durch seinen Mund. Dann ist es der Traum, der den unmittelbaren Verkehr zwischen Gott und Mensch möglich macht. Der Gott erscheint dem Menschen, gibt seinen Willen kund, teilt seinen Ratschluss mit, stellt an seine Diener Forderungen nach Abgaben, Opfern, Trankspenden". [19])

De volgende vermelding buiten Israël vindt men in het Aramese opschrift van koning Zakir van Hamath, omstreeks 800 v. Chr. Tijdens een beleg verheft deze koning zijn handen in het gebed tot Be'elšmain, de Heer van de hemel. Deze verhoort hem en laat hem door zieners en waarzeggers – weer in korte en rhythmische spreuken – de uitredding en overwinning aankondigen. [20])

Verspreide gegevens worden eveneens aangetroffen in de brieven uit het archief van de Assyrische koning Assurbanipal te Nineve, uit de eerste helft der zevende eeuw v. Chr., dus reeds uit de periode der grote profeten van Israël. Drie voorbeelden kunnen volstaan. Vóór het herstel van de stad Babylon na de verwoesting door koning Sanherib in 689 v. Chr. vernemen wij in de brief No 32 over onlusten, die aan de koning moeten worden meegedeeld. Bij gelegenheid van een godenprocessie in een der provinciesteden heeft een zekere Bêl-eriba beweerd een nakomeling te zijn van de oude koning Kurigalzu uit de dynastie der Kassieten en zodanig aanspraak te hebben op de Babylonische troon. Zijn aanhangers, die bij zijn plechtige intocht te paard te hoop lopen, beroepen zich op een goddelijk orakel (dus blijkbaar bij monde van een profeet). De boodschap, die door de

[19]) Albr. Goetze (thans in New Haven), *Kleinasien*, in: *Kulturgeschichte des Alten Orients* III/1 (*Handbuch der Altertumswissenschaft*), München 1933, p. 139 en de citaten aldaar in noot 2 en 3.

[20]) Vertaald door E. Ebeling, *Altorientalische Texte* (zie noot 5), p. 443 v.

goden Bêl en Ṣarpanîtum bij die gelegenheid zou zijn gezonden, luidt volgens de (weliswaar onzekere) vertaling van Leroy Waterman: „Babylon belongs to the mighty line of Kurigalzu the prince.”[21])

In de brief No 149 van hetzelfde archief treedt een „profetes” op. De term (*rāgintu*) betekent eigenlijk de „roepster” en wordt bij gelegenheid ook van de godin zelf gebezigd. Haar profetische godsspraak is gericht tot koning Asarhaddon in eigen persoon:

> „Des konings vijanden zal Ik daar overwinnen;
> Behalve aan de koning gun ik aan niemand de troon!” [22])

Ter toelichting diene, dat Asarhaddon, hoewel een der jongere zonen van Sanherib, door deze tot de koninklijke waardigheid werd verheven, hetgeen de aanleiding werd tot de in II Kon. 19:37 en Jesaja 37:38 beschreven vadermoord.

En ten slotte in de brief No 437 het droevige verhaal van Damqî, die door dezelfde koning Asarhaddon in het voorlaatste jaar van diens regering tot „substituut-koning” wordt aangesteld. Ook deze Damqî, de zoon van een administrateur in de stad Akkad, wordt tot dit koningschap geroepen door een profetes (*rāgintu*), die hem – weer bij gelegenheid van een volksfeest of een volksvergadering – toeroept:

> „Ik toon u hierbij het wapen van mijn Heer
> als een geschenk van hem,
> en ik leg het in uw hand!” [23])

Over deze Damqî en zijn plaatsvervangend lijden en sterven handelen wij in het volgende stuk.

(*Wordt vervolgd*)

[21]) L. Waterman, *Royal Correspondence of the Assyrian Empire*, Part I, Ann Arbor 1930, p. 25, Letter 32. Niet zonder schroom halen wij Zach. 9 : 9 en Matth. 21 : 5 enz. in dit verband aan.

[22]) L. Waterman, *a.w.*, p. 103, Letter 149.

[23]) Deze brief (Waterman, p. 303, Letter 437) zal in het tweede stuk volledig worden vertaald.

DE ACTUALITEIT VAN AUGUSTINUS[1])

DOOR

A. F. N. LEKKERKERKER

Utrecht

Wanneer ik hier een en ander ga zeggen over de betekenis van de kerkvader Augustinus, zou men zich kunnen afvragen, of het wel mogelijk is nog iets nieuws te geven na de stortvloed van litteratuur, die over Augustinus verschenen is. In het bijzonder de tweede helft van de negentiende eeuw en de eerste helft van de twintigste eeuw hebben ons zovele studies gebracht, dat het mij bij mijn drukke ambtspractijk als predikant vrijwel onmogelijk is van dit alles grondig kennis te nemen. Wanneer ik het dan toch nog waag iets over Augustinus te zeggen, geschiedt dit vanuit de overtuiging, dat wij in de situatie van het jaar 1949 weer op een andere wijze geboeid worden door Augustinus dan b.v. de grote kerkhistoricus Harnack omstreeks het jaar 1900. Eén ding wordt mij hoe langer hoe duidelijker: wij zijn met deze kerkvader nog niet klaar. Er liggen in zijn werken nog hele terreinen braak. Harnack heeft eenmaal gezegd, dat het grote werk van Augustinus *De Civitate Dei* tot heden toe slechts zeer onvoldoende is onderzocht. Ik meen, dat dit oordeel ook vandaag nog enigermate geldt, zij het ook dat in 1911 Heinrich Scholz een instructief commentaar heeft gegeven en in ons land O. Noordmans met zijn inspirerend boekje over Augustinus (Haarlem 1933) in het bijzonder de aandacht gericht heeft op de kerkvader, de bisschop van Hippo, die zijn gedachten geeft over kerk en staat. Desondanks heb ik de indruk, dat er rondom dit *De Civitate Dei* nog steeds allerlei hardnekkige misverstanden bestaan en dat het in ieder geval niet juist is om Augustinus' visie op de staat als een louter negatieve te interpreteren. Het begrip van de Christelijke Staat is bij hem duidelijk aanwijsbaar en de Christelijke keizer is voor deze kerkvader een concrete gestalte; het theocratische ideaal van een overheid, die wandelt in het licht van Gods geboden en beloften en de verering van de ware God en Vader van Jezus Christus met kracht ter hand neemt, vindt in het vijfde boek van *De Civitate Dei* een zeer vruchtbaar uitgangspunt.

Maar niet alleen het boek „Over de Stad Gods" is grotendeels

[1]) Referaat gehouden op de Universiteitsdag te Utrecht, 25 Maart 1949, voor de Theologische Sectie.

nog onontgonnen. Ernstiger is nog, dat er zo weinig litteratuur is over wat toch in de kerkgeschiedenis zijn centrale betekenis is geweest: zijn arbeid als leraar der genade. Ook hier bestaan misverstanden. Wanneer men als regel tot het verstaan van Augustinus zich laat leiden door de stelling, als zouden er in Augustinus' borst twee mensen leven: de antieke kerkprelaat èn de moderne mens, de Protestant van het ,,sola fide'' naast de Rooms-Katholiek, die zo veel weet van de ingegoten genade, barricadeert men zich inderdaad de weg naar het hart van Augustinus' genadeleer. H. Reuter heeft in zijn ,,Augustinische Studien'' van 1887 een scherp onderscheid gemaakt tussen de zachtzinnige fijne Katholiek Augustinus en de strenge praedestinatianist Augustinus: de praedestinatieleer fungeert hier als de explosieve stof, die het Katholieke kerkbegrip van binnen uit doet springen; enerzijds is er de zichtbare organisatie der Katholieke Kerk, buiten welke geen zaligheid mogelijk is, anderzijds is er het getal der verkorenen, wier grenzen zeker niet samenvallen met die van de Katholieke Kerk en die te vinden zijn zowel in als buiten de Katholieke Kerk. Enerzijds is er het ,,vulgair-katholicisme'' als een Augustinus beheersende macht, anderzijds is er de strakke leer van een uitverkiezing, die als een eeuwig raadsbesluit indaalt in deze tijdelijke wereld en onverschillig is voor alle uiterlijke genademiddelen der kerk. Mij dunkt, dat Reuter met deze radicale splitsing van de mens Augustinus Harnack moet hebben geïnspireerd tot de onderscheiding van de Katholieke kerkprelaat en prediker van de heiligmakende, via de sacramenten der zichtbare kerk binnenstromende genade èn de moderne Augustinus, die op de wijze van een Petrarca en een Rousseau zo graag inkeert tot de eenzaamheid met zichzelf. Terwijl iemand als J. Gottschick in ,,Zeitschrift für Theologie und Kirche'' 1901 meent, dat de kerkvader in de rechtvaardigingsleer gelijkelijk op beide weldaden van de genade Gods door Jezus Christus de nadruk legt: op de rechtvaardiging als mededeling van een vernieuwende liefdesgezindheid èn op de rechtvaardiging als vergeving der zonden. Hetgeen anderen weer heeft gestimuleerd tot de onderscheiding van een kerkvader, die de sacramentele heiligmakende genade leert, en een, die op de wijze van Luther het geloof in eschatologische zin gaat beschrijven als hoop op de barmhartigheid Gods.

Ik vraag mij af, of deze splitsing van Augustinus wel recht doet aan de éénheid van zijn persoon en werk, die we toch moeten vooronderstellen. Des te meer klemt de noodzaak van een geheel nieuwe

bestudering van zijn geschriften over genade en rechtvaardiging, omdat zij in ons midden op een gans nieuwe wijze actueel zijn geworden, dank zij het feit, dat Rooms-Katholicisme en Protestantisme elkander in hem mogen ontmoeten. Luther en Calvijn hebben merkbaar veel van hem geleerd; Luther heeft na zijn bekering veel gelezen in een bepaald geschrift van Augustinus *De Spiritu et littera*; dat de gerechtigheid Gods niet de gerechtigheid is, krachtens welke God rechtvaardig is, maar door welke Hij zondaren rechtvaardig maakt, was het nieuwe inzicht, waarin Luther door Augustinus bevestigd werd. De uitverkiezingsleer van Calvijn laat zich niet denken zonder de diepgaande studies van de kerkvader over menselijke wijsheid en goddelijke voorbeschikking, over het mysterie van eeuwige verkiezing en eeuwige verwerping. In de wereld van het Rooms-Katholicisme heeft iemand als Jansenius zeer krachtig teruggegrepen naar de bekende uitspraak van Augustinus: de genade zou geen genade zijn, wanneer zij niet gratis gegeven werd. Ja, de R.K. dogmatici van heden zullen bij de hoogst belangrijke omschrijving van het woord „genade" telkens weer zich kunnen laten onderrichten door de bisschop van Hippo. Wanneer zij zo sterk de nadruk leggen op de „gratia sanctificans", de heiligmakende, de wederbarende, de herscheppende genade, zo zijn ze in de leer geweest bij de kerkvader, die volgens Paus Caelestinus sommige zaken wel wat al te diep en te moeilijk heeft gezegd, maar die overigens juist in zijn genadeleer, in zijn beschrijving van de weg des heils, de theologen der Middeleeuwen op diepgaande wijze heeft beïnvloed.

Kortom, de kerkvader Augustinus heeft dank zij het in betekenis en omvang voortdurend groeiende gesprek tussen Rome en Reformatie een bijzondere actualiteit. Echter zullen we bij het vragen naar wat „genade" en „rechtvaardiging" voor hem inhielden – hoewel volkomen instemmend met de stelling, dat Rome en Reformatie elkander in hem ontmoeten – ons moeten distanciëren van wat het einde der negentiende eeuw al te gemakkelijk heeft verondersteld, als zouden er twee zielen wonen in de éne kerkvader. We zouden dan eindigen met een exoterische en een esoterische Augustinus, een weg die Reuter consequent bewandelt, wanneer hij er tenslotte toe komt een principiële onverschilligheid t.a.v. de aardse heilsgeschiedenis aan de kerkvader toe te schrijven naast de fundering van het heil in het historisch factum van het kruis. Eerder zullen we uitgaan van de éénheid van Augustinus,

ook in zijn leer over genade, rechtvaardiging en uitverkiezing.

Intussen hebben wij met *De Civitate Dei* en de geschriften tegen de Pelagianen over de *Genade* nog niet alles aangeduid, wat wij in deze tijd, dank zij wellicht ook de politieke en de theologische situatie in het heden, met nieuwe ogen gaan lezen. Ondanks het feit, dat een vijftig jaren geleden een geweldige aandacht is gegeven aan de geschriften van Augustinus vlak nà zijn bekering, dus van de jaren 386 tot 391, een geweldige aandacht ook is gewijd aan de vraag, of de *Confessiones* wel een juist beeld geven van de bekering, of zij vanuit de sterk door Paulus beïnvloede overtuigingen omtrent het jaar 396 deze bekering niet „Christelijker" maken en minder „wijsgerig" dan zij in werkelijkheid is geweest, ondanks de minutieuze vergelijkingen tussen de geschriften van vlak nà 386 en de meer Christelijke Belijdenissen van tussen 396 en 400, waag ik toch de stelling, dat de geestelijke inhoud van de Belijdenissen nog niet voldoende is onderzocht. Wat is dat voor een mens, die de Belijdenissen schrijft, en hoe verhouden zich Neoplatonisme en Christendom tot elkander in deze Belijdenissen? Een vijftig jaren geleden was men gewoon Augustinus te prijzen als de „eerste moderne mens", de eerste mens die het waagde zich als enkeling te onderscheiden van anderen en er behoefte aan had uitdrukking te geven aan zijn individualiteit. Tegenwoordig krijgen we weer oog voor het òn-moderne in de Belijdenissen: de harde leer van zonde en erfzonde, die wel allerminst er toe leidt Augustinus in één adem te noemen met Petrarca en Rousseau. Maar wat nog belangrijker is, er is in deze *Confessiones* een bepaalde visie op de verhouding van God en mens, die ze zo zeldzaam aantrekkelijk maakt en toch tegelijk Karl Barth aanleiding heeft gegeven te spreken van „Die schrecklichen Konfessionen". Des te meer weten wij ons uitgenodigd de Belijdenissen nog eens op een gans nieuwe wijze te gaan lezen. Daarbij zullen we meer aandacht geven aan de inhoud dan aan de omstreeks 1900 veelomstreden kwestie van de historische betrouwbaarheid: de subjectiviteit van Augustinus omstreeks 396, tien jaren na zijn bekering, interesseert mij meer dan de vraag, of hier nu wel een historisch juist beeld is gegeven van de geestelijke ontwikkeling tot aan het jaar 386. In deze interpretatie krijgen de drie laatste boeken, waarmee men vaak geen weg weet, ineens een bijzonder gewicht. Wat de kerkvader daar schrijft over eeuwigheid en tijd, over het zoeken van God in de wijde ruimte van de menselijke geest, is buitengewoon frappant voor ieder, die deze mens wil verstaan,

deze Augustinus van tussen de jaren 396 en 400, bij wie de anthropologie altijd weer uitmondt in theologie.

Tenslotte is er nog een vierde punt, waardoor het actueel is geworden Augustinus te lezen. Wie vandaag in Nederland over deze kerkvader gaat spreken, kan niet voorbijgaan aan het boek van Dr F. van der Meer: ,,Augustinus, de zielzorger" (Utrecht 1947). Men zou zich zelfs kunnen afvragen, of er in Nederland niet bezig is een school te ontstaan, die zich toespitst op de *Sermones* van de bisschop van Hippo. De taalkundige onderzoekingen van Christine Mohrmann, begonnen in haar dissertatie: ,,Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin" (Nijmegen 1932), hebben geleid tot de groots opgezette serie ,,Monumenta Christiana" en tot het zoëven genoemde boek van Dr van der Meer. Waar in onze tijd liturgische vragen alle confessies beroeren en steeds dringender wordt gevraagd om een terugkeer tot de éne Liturgie der Oude Kerk, zowel binnen de Reformatie als binnen de kerk van Rome, kunnen wij Dr van der Meer alleen maar dankbaar zijn, dat hij met de hoofdstukken over de Eredienst en de Preek ons een levendig beeld heeft gegeven van de wijze, waarop de gemeente van Hippo Regius in de jaren 395–430 samenkwam. Wat hij schrijft over de omhoogtrekkende kracht van het symbool, Sacrament en Woord, het Christen-worden als een inwijding in sacramenta, de liturgie van de Paasnacht, de leerdienst voor allen, de communie der gelovigen, de inhoud der prediking, geeft vele stimulansen tot een hernieuwde bezinning op het wezen van de ,,eredienst", en doet ons in ieder geval de vraag stellen, of de Reformatie alsnog niet kan worden gecorrigeerd en gemitigeerd door een terugkeer tot deze vervlochtenheid van Woord en Sacrament.

Op al de bovengenoemde punten zullen wij thans nader ingaan. Achtereenvolgens zouden wij iets willen zeggen over de Belijdenissen, dan over de Genadeleer, over de visie op Kerk en Staat, tenslotte over de Kerkdienst bij Augustinus.

De Belijdenissen. [1]) Harnack heeft eenmaal van de kerkvader geschreven: ,,Durch die einzigartige Fähigkeit endlich, sich selbst darzustellen, den Reichthum seines Geistes auszusprechen und jedem Wort ein individuelles Gepräge zu geben, durch die Gabe der Individualisierung und Selbstbeobachtung hat er zum Emporkommen der

---

[1]) Uitvoeriger heb ik hierover geschreven in de bundel *Kerkelijke Klassieken*, uitgegeven bij Veenman & Zonen te Wageningen 1949. Op dit punt is het referaat daarom door mij bekort.

Renaissance und des modernen Geistes mitgewirkt." [1]) Het zijn dan vooral de Confessiones, die telkens weer moeten dienen als bewijs voor deze karakteristiek. En ongetwijfeld is er ook wel enige aanleiding toe. In het geheel van de Grieks-Romeinse Oudheid zijn zij iets nieuws, voorzover zij een overdenking zijn van het eigen leven door Augustinus. Tegenover de Oudheid, waar de mens allereerst deel is van het geheel, de stad, staat, zijn de Confessiones een zeer persoonlijk boek. Volgens iemand als Aristoteles zal de man van standing nooit over zichzelf spreken, voor zover hij het doen moet, zal hij niet de eerste, maar de derde persoon gebruiken. Augustinus echter voelt zich gedrongen te verhalen, wie hij geweest is en wie hij nù is. De aanleiding tot het schrijven van deze Belijdenissen heeft men al in allerlei gebeurtenissen gezocht. B.v. in de critiek, die na zijn verkiezing tot bisschop in het jaar 395 loskwam. Augustinus zou dan als reactie op deze critiek in een schriftelijke verantwoording belijden aan God ten aanhore van de broeders, ,,opdat, alwie het leest, zal bedenken uit hoe grote diepte men tot God moet roepen", in de hoop dat men zijn belijdenis zal lezen in een broederlijke geest, die bidt voor hem, herademt bij het goede, zucht bij het kwade. Weer anderen zoeken de aanleiding in de opgang, die een autobiografie van Gregorios van Nasianze toen had ook in het Westen. Of in de indruk, die het ,,Leven van Antonius", beschreven door Athanasius, op hem maakte. De primaire oorzaak voor het schrijven der Confessiones hebben we echter te zoeken in de mens Augustinus zelf, in de drang die hij had tot klaarheid te komen over zichzelf. In het tiende boek der Confessiones lezen wij: ,,Ik heb voortdurende arbeid aan mijzelf, ben voor mij een oorzaak van moeilijkheden en van overgrote inspanning."

Deze individualisering (die overigens op allerlei wijze is voorbereid in de Oudheid, ik denk hier vooral aan het persoonlijke van de Griekse lyriek in de zesde eeuw vóór Christus en van de Romeinse levensfilosofie bij Cicero en Seneca) heeft een stimulans betekend voor de Renaissance. Het tweede, waardoor de Confessiones zeer ,,modern" aandoen, is dat zij ons het beeld geven van een mens, die voortdurend op weg is, nu eens deze dan weer die levensbeschouwing aanhangt. Ook in dit opzicht zijn ze iets nieuws tegenover de Oudheid. Deze is statisch. Zij interesseert zich slechts voor de mens-op-zijn-hoogtepunt. Terecht schrijft Dr Antoon Vloemans in zijn

[1]) A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* Bd III, Vierte Auflage, Tübingen, 1910, S. 101.

„Augustinus, bekeerling op het keerpunt der tijden" (den Haag 1942) op blz 59 van de Griekse geest: „In het terugblikkend, in het historisch besef werd het leven van den enkeling samengevat, samengedrongen in de korte, al te korte periode van zijn „bloei", zijn *akme*. Het menschelijk leven ontleende dus geheel zijn zin en bedoeling uitsluitend aan het „hoogtepunt" van zijn bestaan, aan de luttele jaren van oppersten scheppingsdrang bij den kunstenaar, aan den tijd van de schoonste overwinningen bij hen, die aan de kampspelen hadden deelgenomen. Wat daarvoor lag en al wat daarna kwam, was vegeteerend leven en telde eenvoudig niet mede bij het opmaken van de slotrekening van de levensbalans." [1]) Deze geïnteresseerdheid voor de mens-in-zijn-akme blijkt ons vooral in de plastiek, die ons de mens geeft in de éne situatie, waarin hij volkomen tot ontplooiing van zijn wezen is gekomen.

In de eerste acht boeken van de Confessiones ontmoeten wij een mens, die op weg is naar de bekering. Hij wordt heen en weer geslingerd in de strijd tussen het goede en het kwade. De „Hortensius", het Neoplatonisme, de onderwerping aan de autoriteit der kerk betekenen evenzovele vermaningen zich te richten op de wijsheid, te breken met de aardse en vleselijke genietingen. Maar de sterke wil ontbreekt. In het achtste boek bereikt de „Sturm und Drang" een hoogtepunt. Wat Heracleitos de Grieken niet heeft kunnen leren, verstaan wij nu door deze eerste acht boeken: mens-zijn is worden, is nimmer stilstaan, is strijd. En in deze boeken draagt de mens wel het sterkst de kenmerken van de werkelijke Augustinus: een dynamisch mens, voortdurend bezig zichzelf te herzien, die ook na zijn bekering nog tal van „bekeringen" heeft doorgemaakt, die op 65-jarige leeftijd een overzicht geeft van al zijn geschriften, dat op vele punten tot een critische herziening wordt.

Velen lezen na het achtste boek, het verhaal van de plotselinge omwending, nauwelijks nog verder. Het eigenlijke is immers geschied! In het negende boek is er dan nog het verhaal van het gesprek met Monnica over het land der onvergankelijke rust en in dit gesprek is er dan de aanraking met wat aan alle worden niet meer is

---

[1]) Dr Vloemans moderniseert Augustinus overigens te veel. Het is tocht wel verbluffend op blz. 75 te lezen, dat, wanneer Augustinus niet bekeerd was tot het Christelijk geloof, de diepte en de fijnheid van de zielsanalyse dezelfde geweest zouden zijn. „Want die hadden alvast niets met het Christendom te maken"(!). Om nog maar te zwijgen over de flarden van vervolgingswaanzin, die Vloemans vooral tegen het einde van de Confessiones meent te moeten constateren (blz. 80). Rousseau heet bij hem groter en rijker in zijn autobiografie.

onderworpen, met God, door Wie alles wordt, maar Die zelf niet wordt, doch is. In het tiende boek is er de wonderbaarlijke reis in de oneindige ruimte van de menselijke geest, die als psychologie, als introspectieve analyse velen nog bekoort. Wat moeten wij echter – zo vragen deze zelfde „velen" zich af – beginnen met de boeken elf tot dertien? Vloemans klaagt over een hinderlijke tweeslachtigheid, waar na het persoonlijke getuigenis in de daaraan voorafgaande boeken nu nog volgt een allegorische interpretatie van het scheppingsverhaal, waarbij allerlei dogmatische en filosofische vraagstukken aan de orde worden gesteld; anderen spreken van een dorre bijbeluitlegging, die na al het andere uit de toon valt.

Zo ergens, dan blijkt wel op dit punt, dat het tot onjuiste karakteristieken leidt Augustinus consequent te „moderniseren" en hem te lezen in het licht van Petrarca en Rousseau. Steeds meer blijkt mij, dat de boeken negen tot dertien een zeer wezenlijke betekenis hebben gehad voor de schrijver. Immers, het ging er hem om niet alleen te verhalen, wie hij geweest is, ook wie hij nú is. Zelfs is dit laatste voor hem belangrijker nog dan het eerste. Daarom ook beschrijft hij nauwkeurig, hoe zijn zielsgesteldheid thans is, zijn levenshouding, zijn bijbeluitlegging. En we horen, hoe hij in het Christelijke heden een reis maakt in de wijde ruimte van de geest om daar God te vinden, hoe hij nu staat tegenover de genietingen van het leven en de onthouding beoefent, hoe hij nu zich buigt voor het gezag van de Schrift, hoe hij nu – anders dan in de tijd, dat hij Manicheër was – het scheppingsverhaal uitlegt. Belangrijker dan alle ontwikkeling, die voorafgegaan is, gaat hem de zekerheid, dat hij nu bekeerd is. En hij is in zoverre gevangen in de Griekse geest, dat hem boven het „worden" gaat het „zijn" van de bekeerde Augustinus: na zijn bekering „gebeurt" er in de Confessiones niets meer, is er geen ontwikkeling meer. Het doel is bereikt. Hier is Augustinus nog als de Griekse plastiek, die de mens alleen kent in de *akme* van zijn bestaan. Of zouden we hier een bijbels element moeten signaleren, omdat boven het zoeken hem gaat de vreugde van het gevondenhebben? Wie de boeken negen tot dertien ongelezen laat, verwaarloost wat voor Augustinus zelf het belangrijkste geweest is in de gehele Confessiones. En daarbij hebben ook de boeken elf tot dertien hun grote waarde. Ik denk alleen aan de prachtige filosofie van eeuwigheid en tijd, die ook in de twintigste eeuw nog altijd aangrijpend is. Duidelijk schemert hier door de anthropologische toespitsing op de vraag: wat is de mens? die uit de verte alrede doet denken

aan Kant en Heidegger. Maar... er is de rust in de aanschouwing van de Eeuwige. Augustinus hééft gevonden. En hij zou nooit kunnen zeggen, dat het zoeken hem gaat boven het vinden. Daarvoor is het zoeken hem te smartelijk geweest. En heeft hij ook te veel ontvangen in het Evangelie, waar wij lezen van de verloren mens, die gevonden wordt.

In dit Evangelie liggen ook de wortels voor de andere momenten, waardoor de Confessiones zo typisch ònmodern zijn en waardoor zij ook niet aansluiten op wat in de tijd der Renaissance zo gevierd werd. Er is niet alleen de verwondering over de veelzijdigheid van de menselijke geest, maar ook de schrik voor de afgrond, die opengaat, zodra de mens inkeert tot zichzelf. Augustinus deinst er niet voor terug een analyse te geven van de zonden van de zuigeling. De baby, die met jaloersheid ziet naar zijn tweelingbroeder en hem de melk van de moeder benijdt, is hem een bewijs, hoe wij allen in zonden ontvangen en geboren zijn. De zonden van de zestien-jarige jongeman worden breedvoerig uitgemeten, het leven in Carthago wordt beschreven als een poel van ongerechtigheden. In de meest krasse bewoordingen klaagt hij zichzelf aan over het feit, dat hij Manicheër is geweest: er is een diepe duisternis, waaruit de barmhartigheid Gods hem heeft bevrijd.

Zeggen wij te veel, wanneer wij het wagen te beweren, dat in deze Confessiones Christendom en Renaissance elkander ontmoeten? Machtig is de verwondering over de diepte van de menselijke geest, aangrijpend de belijdenis van schuld en uitredding. Wanneer het waar is, dat bij Augustinus de mens voorgoed zichzelf heeft ontdekt, dan is het toch ook zo, dat deze mens het niet kan uithouden in de zelfkennis, dat hij met zijn schuld uiteindelijk vlucht in de kennis van Gods barmhartigheid. De menselijke ziel wordt hier beschreven als een modderpoel van vleselijke begeerten. Maar naast de belijdenis van schuld staat die van de ontferming Gods: telkens weer onderbreekt Augustinus het verhaal om de barmhartigheid Gods te prijzen, een barmhartigheid die hem heeft omringd vanaf zijn geboorte en in een lang proces heeft genezen. De inhoud van deze barmhartigheid is niet alleen de vergeving der zonden, maar bovenal de bedwinging van het rumoer der hartstochten door het intreden van een opperste zoetheid, Jezus Christus, die hem geleerd heeft rein te leven en de gehechtheid aan allerlei aardse dingen te verbreken. Zo mogen wij op de achtergrond der Confessiones bespeuren een nieuw verstaan van de bijbelse woorden „zonde" en „barmhartigheid", een

verstaan, dat aan Augustinus eerst is gegeven omstreeks het jaar 396, tien jaren nà zijn bekering. De brieven van de Apostel Paulus zijn eerst toèn, dank zij ook de vragen, die de gemeente hem daarover stelde, een realiteit voor hem geworden. De reflex van deze ontdekking van Paulus vinden we in de Confessiones, de verantwoording van wie hij geweest is en wie hij nu is.

En toch, ik moet ook hier weer een beperking maken. Augustinus is niet geheel Renaissance – de belijdenis van zonde en barmhartigheid is daarvoor bij hem te centraal –, hij is evenmin geheel Paulus. De visie op de verhouding van God en mens is bij hem wel zeer bijzonder. Reeds op de eerste bladzijde van de Confessiones treft het ons, hoezeer de mens is-in-God en God in-de-mens. „Hoe zal ik mijn God aanroepen, mijn God en mijn Heer, daar ik Hem immers in mij aanroep, wanneer ik Hem aanroep?" De bekende woorden: Onrustig is ons hart... willen eigenlijk dus dit zeggen, dat wie heel ver gaat in de onrust van het mens-zijn, tenslotte uitkomt bij de rust-in-God. God is in-de-ziel en roept de ziel van binnenuit, is de grote onrust èn de rust der ziel (vgl. 1, 13, 22). Aan het slot van boek 1 verhaalt hij, hoe hij als kind waakte over de ongeschonden toestand der zinnen, een behagen schepte in de waarheid, „alles een teken van de geheimzinnige eenheid, waaruit hij was voortgekomen". Aan het begin van boek 2 beschrijft hij zijn versnippering in de verstrooiing van het al-te-vele, toch is daar nog een teken van de eenheid. In boek 3 lezen wij over God als de inwendige spijze, die in hem een inwendige honger wekt, welke zich niet laat verzadigen door alle zinnenlust. In 3, 11 lezen we: „Ik verkeerde ver van U in den vreemde... en Gij waart dieper dan mijn binnenste en hoger dan mijn hoogste." In boek 4 getuigt hij midden in zijn dwalingen heimelijk bestuurd te zijn geweest door God. Zeer belangrijk is hier vooral het 8ste boek, dat ons beschrijft een mens, die heen en weer geslingerd wordt tussen enerzijds de goede wil, welke bezig is in hem te ontstaan, en anderzijds de kwade wil, waardoor hij zichzelf geketend had. De mensbeschouwing is hier wel ietwat gecompliceerder dan b.v. in de Heidelbergse Catechismus, waar kort en goed gesproken wordt over een, die geneigd is God en de naaste te haten. In het tiende boek eindigt de psychologie van de herinnering daarin, dat de mens het levensgeluk zoekt – en de ware levensvreugde is God –, omdat iets daarvan in onze geest aanwezig is. Het qualitatieve onderscheid tussen God en de ziel vervaagt: God is in de ziel. Als een verborgen potentie manifesteert zich de Waarheid in ieder mens. Augustinus

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

zoekt het Levensgeluk, de Waarheid, zoekt God in de ruimte van de menselijke geest, kan Hem daarbuiten niet vinden. Hij heeft van Hem niets gevonden, dat niet als herinnering in zijn geest aanwezig zou zijn. En sinds hij Hem heeft leren kennen, is Hij blijvend in zijn „memoria": dáár vind ik Hem (10, 24, 35).

In de Confessiones heeft het bijbelse spreken over zonde en genade op een merkwaardige wijze zich verbonden met een zeer beweeglijke mensopvatting. Deze verantwoording is geschreven *op de breuklijn van Christendom en humanisme.* We verstaan wellicht nu, waarom wij ons zo geboeid weten door de mens Augustinus, die schrijft tussen de jaren 396 en 400.

Het tweede punt, waarover wij zouden spreken, is de leer van Augustinus over de *Genade.* Het uitgangspunt moet hier als bij de Confessiones zijn het jaar 396. Dit jaar is voor de geestelijke ontwikkeling van Augustinus even belangrijk als 386, toen hij bekeerd werd tot de ascese van de ongehuwde staat en hij radicaal brak met de jacht naar carrière en promotie. Wanneer de kennismaking met de „Hortensius" in zijn studententijd leidt tot de zgn. eerste bekering, de onderwerping aan het gezag der kerk als de tweede moet worden beschouwd, de beroemde gebeurtenis in de tuin van Milaan als de derde bekering moet worden aangemerkt, zo is er een vierde keerpunt omstreeks het jaar 391. Augustinus wordt dan presbyter van Hippo. De eenzaamheid van de wijsgerige studies wordt dan opengebroken door de practijk van het ambt, dat hem dwingt zich bezig te houden met vragen, die er in zijn gemeente leven. Hij gaat Paulus lezen. Broeders uit de gemeente stellen hem vragen over Romeinen 7, het hoofdstuk waar we lezen: „het goede, dat ik wil, doe ik niet, maar het kwade, dat ik niet wil, dàt doe ik," en over Romeinen 9, het hoofdstuk van de uitverkiezing, waar we horen van een God, die nog vóór de geboorte de ene mens Jacob liefheeft en de andere mens Ezau haat. Voorlopig weet de presbyter wel klaar te komen met deze wonderlijk-irrationele God, die geen rekenschap geeft van zijn daden, weet hij deze God nog te verklaren voor het forum van de menselijke rede. Maar in het jaar 396 capituleert hij, leert hij Romeinen 9 zó uitleggen, dat God Jacob heeft uitverkoren, niet *omdat* Hij wel van te voren zag, dat Jacob zou geloven, maar *opdat* Jacob zou geloven. In dit jaar schouwt hij als in een trillend ogenblik het huiveringwekkend mysterie van een God, Die zich niet laat rationaliseren, ontdekt hij de „vocatio effectrix bonae voluntatis" de roeping die zo

sterk is, dat de goede wil van het geloven in haar is mede-besloten. Wij vinden deze ontdekking in een klein geschriftje aan Simplicianus. Nooit te voren, maar ook nooit daarna heeft de kerkvader Augustinus zo diep, zo doordringend geschreven over zonde, genade, uitverkiezing. Dit jaar 396 is eenvoudigweg het hoogtepunt in de geestelijke ontwikkeling van Augustinus, alles wat daarna komt, is slechts een nadere ontplooiing, blijft zelfs beneden dit hoogtepunt.

Ter illustratie citeer ik uit „De div. quaestionibus ad Simplicianum", qu. 2, n. 12:

„Want indien het daarom slechts gezegd is, Het is niet desgenen die wil noch desgenen die loopt, maar des ontfermenden Gods, omdat de wil des mensen alleen niet voldoende is, opdat wij rechtvaardig en goed zouden leven, tenzij dat wij geholpen worden door Gods ontferming: kan men dan ook omgekeerd zeggen, Het is niet des ontfermenden Gods, maar des mensen die wil, omdat de ontferming Gods alleen niet voldoende is, tenzij de toestemming van onze wil daaraan wordt toegevoegd." Augustinus verwerpt dan de omkeerbaarheid van Rom. 9 : 16 met de fundamentele opmerking:

„Wanneer God zich ontfermt, willen wij ook." „God is het immers, Die in ons werkt èn het willen èn het werken naar Zijn welbehagen." Gods wil, Gods roepen is onweerstaanbaar.

T.a.v. de verwerping van Ezau tracht de kerkvader op allerlei wijzen een verklaring te geven, de verharding van de Farao heet een „nolle misereri", een nalaten der barmhartigheid, een negatieve acte, maar tenslotte is er de vraag: „Wie zijt gij o mens, dat gij het tegen God opneemt?" (Rom. 9 : 20), is er het uitwijken voor het geheim ener ontferming en verwerping, wier gerechtigheid voor het menselijk denken zeer verborgen is.

Later verkeert de kerkvader lang niet altijd op het niveau van de 2de Quaestio „ad Simplicianum". In *De Spiritu et littera* b.v. valt het accent op het geloof als zelfstandige beslissing des mensen: God roept, maar het al of niet gehoor geven staat in onze eigen wil. En ook al heeft hij later nog veel geschreven over de volharding der heiligen, nergens is hij toch zo diep doorgedrongen in de kennis van de ondoorgrondelijkheid der goddelijke raadsbesluiten als in het geschrift aan Simplicianus.

Intussen denkt men toch voor de genadeleer van Augustinus vooral aan wat hij geschreven heeft tegen Pelagius. In de strijd tegen deze Britse monnik, die bezwaren opperde tegen het „da quod iubes et iube quod vis" uit de Confessiones en die de mens meende te

moeten roepen tot eigen verantwoordelijkheid in de weg des heils, heeft de kerkvader twee dingen met kracht naar voren gebracht:

1e dat de genade geen genade is, tenzij ze gratis gegeven wordt,
2e dat het niet voldoende is, wanneer deze genade bestaat in leer, voorbeeld, belofte, vergeving der zonden, dat bovenal nodig is de genade, die het hart des mensen vernieuwt, herschept, omzet tot het willen van het goede.

Het grote verwijt van Augustinus aan het adres van Pelagius is, dat hij bij hem mist een reële, een inwendige werking der genade, wat in onze tijd genoemd zou worden de ,,gratia interna". In *De natura et gratia* zegt de kerkvader (in c. 54, n. 63): ,,... gratia medicinalis quaeratur, et controversia finiatur". De gehele controverse tussen Pelagius en Augustinus blijkt dus vooral te liggen in de inhoud, die ieder van hen geeft aan het woord ,,genade". Pelagius stelt blijkens zijn eigen commentaar op de brieven van Paulus, thans van latere interpolaties gezuiverd door Alex. Souter, en ook blijkens de weergave van zijn standpunt door Augustinus zelf, b.v. in *De gratia Christi*, de genade in de vergeving der zonden, in leer en voorbeeld van Christus, die de mens nadat hij de vergeving ontvangen heeft in de doop aansporen tot goede werken, waarbij de belofte van het loon in de toekomstige heerlijkheid nog eens speciaal aanvuurt. De verlossende genade van Jezus Christus, karakteristicum van het Nieuwe Verbond tegenover het Oude, bestaat bij Pelagius in de niet-toerekening der zonden en de vermaning door leer en belofte, de herinnering aan de vergeving, die de mens na de doop begeleidt. De kerkvader acht zulk een genade te uitwendig, vraagt om een kracht, die de zieke wil geneest, die de mens inwendig vernieuwt. Het evangelie zou een Augustinus te uiterlijk zijn, indien het ,,slechts" vergeving der zonden of ,,slechts" leer of ,,slechts" belofte der komende heerlijkheid zou zijn. Terwijl Pelagius de neiging heeft om een onderscheid te maken tussen een oudtestamentische wet, die verschrikt, en een nieuwtestamentische genade, die vermaant en belooft, karakteriseert Augustinus het verschil tussen wet en genade als volgt, dat de eerste uitwendig is, de tweede inwendig werkt. De genade is voor Augustinus van dien aard, dat God haar inwendig ingiet, welke ingieting met onuitsprekelijke zoetheid gepaard gaat: op een verborgen wijze wordt ons door haar de liefde medegedeeld (vgl. De gratia Christi, c. 13, n. 14).

Samenvattend merkt de kerkvader dan op: ,,Die genade, waardoor

wij gerechtvaardigd worden, d.i. waardoor de liefde Gods in onze harten door den H. Geest wordt uitgestort, heb ik nergens in de geschriften van Pelagius gevonden" (De gratia Christi, c. 30, n. 31). De rechtvaardiging is bij Augustinus dit, dat God de mens met een inwendige, een medische genade bezoekt, dat Hij tot hem komt met een op zijn innerlijk gerichte actie, de geest, de wil des mensen radicaal verandert, de liefde hem in het hart uitstort. Een forensische rechtvaardiging blijft voor Augustinus' besef aan de oppervlakte van het mensenhart. Veel belangrijker dan wat God buiten de mens spreekt is wat Hij in de mens doet (In Joannis Evangelium, tract.72).

De vraag rijst, of de vergeving der zonden toch niet een belangrijker plaats heeft in de gedachtenwereld van Augustinus dan hierboven wordt gesuggereerd en of de hoop op de barmhartigheid Gods niet minstens even gewichtig is als de liefde, die goede werken doet. Bekend is b.v. een uitspraak van De Civitate Dei XIX, c. 27: „Onze gerechtigheid is in dit leven nog zo gering, dat zij eerder in vergeving der zonden bestaat dan in de volmaaktheid onzer deugden." Desondanks heeft de vergeving der zonden in het geheel van het oeuvre van Augustinus eerder een plaats aan de rand dan in het midden, zij is de eerste fase in het proces van de rechtvaardigmaking, vergezelt verder de mens in dit proces, voor zover wij toch elke dag hebben te vragen om de vergeving der zonden en deze vergeving aldus de onvermijdelijke onvolmaaktheid der rechtvaardiging aanvult tot de vereiste mate van gerechtigheid, maar het midden in de weg der rechtvaardiging is dan toch de schenking van de gerechtigheid Gods als impuls tot het nieuwe leven; de dragende kracht in het doen van werken der gerechtigheid is de liefde, die ver gewaardeerd wordt boven het geloof en boven de hoop. De liefde is de eigenlijke genade van het Nieuwe Verbond en rechtvaardiging is mededeling van deze liefde.

Uiteindelijk is deze Augustinus het meest geïnteresseerd bij een genade, die onze zwakheid in staat stelt te doen, wat de wet beveelt. Ging het bij zijn bekering ook niet om zulk een genade, die hem de kracht gaf de eisen van een ascetisch Christendom te vervullen? De verandering van de boze tot een goede wil is het thema niet alleen van het 8ste boek der Confessiones, maar ook van zijn gehele genadeleer.

Het is duidelijk, dat deze dingen van ontzaglijke betekenis zijn in het gesprek tussen Rome en Reformatie. Met de vraag: Wat is genade? naderen wij het hart van dit gesprek. Luther heeft ontzaglijk veel gewicht gehecht aan het geloofsartikel van de vergeving der

zonden, Augustinus beschrijft de genade bovenal als het inwendige werk van de Heilige Geest, Die als een gave wordt uitgestort in de harten. Hij is daarmede in vele opzichten een wegbereider voor de R.K. theologie, die zo sterk het accent legt op de „gratia sanctificans". Zoals Augustinus de Confessiones heeft geschreven op de breuklijn van Christendom en humanisme, zo heeft hij over de genade geschreven op de wegscheiding van Rooms-Katholicisme en Protestantisme. Want wonderlijk, de Protestant van Calvinistische origine zal sterk aanknopen bij de kerkvader, die schrijft over eeuwige verkiezing en eeuwige verwerping, over een roeping, die krachtdadiglijk het geloof werkt. Trouwens, de hele discussie over rechtvaardiging en wedergeboorte, die binnen de Reformatie gevoerd wordt, ik herner alleen maar aan wat Calvijn in zijn Institutie zegt over der wedergeboorte als een „tweede genade", aan wat Abraham Kuyper weet mede te delen over de „gratia infusa", aan de strijd van Kohlbrügge tegen de mens, die in de heiligmaking met behulp der genade dan toch de wet wil volbrengen en alzo de wet saboteert, ik herhaal – deze hele discussie binnen het Gereformeerd Protestantisme is een divergentie van wat bij Augustinus nog onontwarbaar verbonden is. Zoals men weet, is ook de discussie rondom de liturgie in de Ned. Herv. Kerk vastgelopen in de vraag: wat is genade? [1]) De Protestant van Lutherse origine zal zich sterk aangesproken weten door het sterke accent bij Augustinus op de genade. De Piëtist vindt zijn beschrijving van de weg des heils, zijn onderscheiding van verschillende stadia in deze weg terug bij de kerkvader, die ook al wist van een viererlei staat des mensen, een staat zonder de wet, een staat onder de wet, een staat onder de genade, een staat in de eeuwige vrede. De Rooms-Katholiek zal zich verbonden weten met de kerkvader, voor zover deze niet genoeg heeft aan de vergeving der zonden, maar de genade omschrijft als de instorting van een geheel van vernieuwende krachten en voor zover hij daarnaast toch nog plaats heeft voor de verdienstelijkheid van onze goede werken. Want wanneer God onze verdiensten „bekroont", wat bekroont Hij anders dan Zijn eigen gaven? (De spiritu et littera, c. 5 n. 19).

Wij menen dan ook, dat het hoogst actueel mag heten als historicus en als dogmaticus alle aandacht te spitsen op wat de sleutelpositie is in de theologie van Augustinus: zijn leer omtrent genade, rechtvaardiging en uitverkiezing. Wellicht heb ik in mijn „Studiën

---

[1]) Vgl. b.v. *Weekblad van de Ned. Herv. kerk* van 25 Oct. 1947 en 24 Jan. 1948

over de rechtvaardiging bij Augustinus'' al te veel geabstraheerd van het geschrift aan Simplicianus. Maar ook daar wordt de genade gezien niet zozeer als de vreemde vrijspraak van de zondaar dan wel als een werkzame *kracht*: ,,vocatio... *effectrix* bonae voluntalis.''

In de derde plaats willen wij iets zeggen over *De Civitate Dei*. Het zal wel bekend zijn, hoe de 22 boeken van dit grote werk ontstaan zijn naar aanleiding van de val van Rome in het jaar 410. Zo ergens, dan blijkt Augustinus in zijn politiek denken een mens te zijn op de grens van twee tijden. Wanneer in de nacht van de 24ste op de 25ste Augustus 410 Alaric de stad Rome binnendringt en de barbaren drie dagen en drie nachten de stad plunderen en in brand steken, maakt dit op velen de indruk, als ging thans in vervulling het woord uit de Openbaring van Johannes: ,,Zij is gevallen, het grote Babylon''. Weldra wordt de critiek gehoord van het paganisme, dat de overgang tot het Christelijk geloof Rome dan toch maar niet heeft kunnen bewaren voor de ondergang en dat wellicht juist het verlaten van de dienst der oude goden geleid heeft tot de catastrofe. Augustinus antwoordt met het werk *De Civitate Dei*. Vanzelfsprekend heeft, dank zij de aanleiding, de critiek op de Romeinse godsdienst en cultuur een grote plaats. Op radiante wijze wordt aangetoond, hoe bedenkelijk de mythologie der Romeinen is en hoe weinig de godsdienst hen heeft bewaard voor het zedenbederf, de eigenlijke oorzaak voor de ondergang van Rome. De historie der Romeinen wordt geanalyseerd als een aaneenschakeling voor rampen en tegenslagen, waarvoor hun goden hen niet hebben kunnen bewaren, de snoepreisjes en de sexuele extravaganties van deze goden, in de schouwburg als een vermakelijkheid op het toneel gebracht, zijn volgens de kerkvader allerminst geschikt een volk op te voeden tot die soberheid, waarom Scipio Nasica nog heeft gevraagd. Bijtend is de spot met het veelgodendom, dat voor iedere situatie weer een afzonderlijke god heeft: zo suggereert de kerkvader ergens, dat een bruidegom het toch ook wel eens prettig zou vinden eens alleen te zijn met de bruid en niet voor iedere handeling in het bruidsvertrek een speciale god of godin nodig te hebben. Mij dunkt, dat de lectuur van de eerste boeken van *De Civitate Dei* op onze gymnasia een heilzame correctie zou zijn op de humanistische vorming door de oude schrijvers: Augustinus kan ons leren lachen om de ernst, waarmee we vroeger de amourettes van Ares en Aphrodite bij Homerus lazen en het krijgsbedrijf van Grieken en Trojanen, alsof de zaligheid onzer

ziel er van afhing. Ik denk nog steeds met erbarmen aan de gymnasiast, die zijn leraar tot wanhoop bracht, omdat hij de gehele Ilias en Odyssee gelezen had en de leraar niet meer wist, wat hem nu nog te vragen op het eindexamen. Het ware Christelijker geweest deze gymnasiast uit het diensthuis van Homerus te leiden naar de bevrijdende lach van *De Civitate Dei*.

Intussen is de critiek op het Romeinse imperialisme slechts een fragment in een grootse visie, waarin de geschiedenis wordt geduid als een strijd tussen ,,civitas dei'' en ,,civitas terrena''. Ongetwijfeld is deze gehele onderscheiding geen originele schepping van Augustinus. De Politeia van Plato, de politieke gerichtheid van de gehele Oudheid, die de burger altijd maar weer ziet als deel van de *πόλις*, de onderscheiding die Philo maakt tussen de *πολιτεία* van hen, die bevangen zijn in de driften van het aardse leven, en de *πολιτεία* van hen, die zich gericht weten op de onsterfelijke onlichamelijke ideeën, het spreekt alles mee in de visie van Augustinus. Volgens Heinrich Scholz zou vooral de Reformdonatist Ticonius, die in zijn Apocalypscommentaar de wereldmachten van het goede en het boze als ,,civitas Dei'' en als ,,civitas diaboli'' tegenover elkaar stelt, de kerkvader hebben geïnspireerd tot zijn commentaar op de wereldgeschiedenis. Mij dunkt, dat de Schrift, waar in de 87ste psalm zeer heerlijke dingen worden gesproken van de stad Gods en in de 46ste psalm de beekjes der rivier de stad Gods verblijden, waar in de Apocalyps de stad Gods nederdaalt uit de hemel, minstens evenzeer bepalend is geweest voor de grondstructuur van *De Civitate Dei* als de Oudheid. Wij constateren alweer, dat Oudheid en Evangelie elkander ontmoeten in deze kerkvader. Zeer zeker is de periodisering der wereldgeschiedenis in zes tijden: van Adam tot Noach, van Noach tot Abraham, van Abraham tot David, van David tot de Babylonische ballingschap, van de Babylonische ballingschap tot Christus, van Christus tot het einde geïnspireerd door Mattheüs. Overigens is deze indeling in zes perioden niet origineel: ze was er reeds vóór Augustinus.

Belangrijker dan de voorgeschiedenis van dit werk van Augus--nus is de interpretatie, die het geeft. Kan men b.v. zeggen, dat de beoordeling van de staat hier louter negatief is, zoals Noordmans aanneemt? Het spreekt vanzelf, dat gehoord de polemiek van de paganisten op het Christendom de Romeinse staat zich sterk gaat verbinden met de staat, die zich verheft tegen het godsrijk. En toch is de ablativus ,,remota iustitia'' in de beroemde zin: ,,Zonder ge-

rechtigheid zijn de staten niet anders dan grote roversbenden" (4, c. 4) een relatieve en niet een absolute. Mag de critiek op het Romeinse verleden zeer fel zijn, zó fel zelfs, dat hij in boek 1, c. 21 schrijft: ,,Rome was nooit een ,,res publica", een gemenebest, omdat daar nooit in haar was de ware gerechtigheid", mag hij er herhaaldelijk op wijzen, dat ,,recht" bij Rome maar al te zeer was de omhulling voor het recht van de sterkste, het geweld, dit alles neemt niet weg, dat de kerkvader thans leeft in een Christelijk tijdperk. In ,,De vera religione", c. 3, n. 13, spreekt hij van ,,Christiana tempora", in ,,De gratia Christi et de peccato originali", lib 2, c. 17 van een ,,imperium Christianum", in ,,De Civitate Dei", lib. 5, c. 24 van ,,christianos imperatores". Van deze Christelijke keizers zegt de kerkvader:

,,Wij zeggen, dat zij gelukkig zijn, indien ze rechtvaardig heersen, indien zij zich niet verheffen, wanneer tongen op verheven wijze hun lof bezingen en zij die in audiëntie ontvangen worden al te kruipend onderdanigheid betuigen, indien zij zich herinneren, dat zij mensen zijn, voorts indien zij hun macht dienstbaar maken aan de majesteit van God om diens cultus bij uitstek te verbreiden. Verder, indien ze God vrezen, liefhebben en vereren, indien zij dàt rijk meer beminnen, waar zij geen concurrentie behoeven te vrezen, indien zij in hun strafrecht meer clementie tonen en gemakkelijk vergeven, indien zij die straf toepassen krachtens de noodzaak de staat te regeren en te beschermen en niet om hun particuliere haatgevoelens te bevredigen, indien zij deze toegeeflijkheid betrachten niet om het onrecht ongestraft te laten, maar in de stellige verwachting, dat er beterschap zal intreden; indien ze tegenover gevallen, waar zij gedwongen zijn krachtige en harde besluiten te nemen, stellen mildheid van clementie en een overvloed van weldaden; indien hun luxe in diezelfde mate beperkt is, als zij onbeperkt had kunnen zijn; indien zij liever deze begeerten willen beteugelen dan willekeurige volkeren, en indien zij dit alles doen, niet om het klatergoud van ijdele roem, maar uit liefde tot het eeuwig geluk, indien zij ter penitentie van hun zonden het offer der deemoed, van erbarming en vanhet gebed tot hun ware God niet verzuimen. Zulke Christelijke keizers achten wij gelukkig, hetgeen later ten volle een realiteit zal worden, wanneer aangebroken zal zijn, wat wij verwachten."

Augustinus weet zeer goed, dat in de feitelijke geschiedenis de correlatie van heidendom en staat is opgeheven. Daardoor treedt ook een eigenaardige verschuiving in t.a.v. zijn gedachten over de ,,civitaties". Hij wil ze nu ,,mystice" opvatten, want men kan niet

zonder meer „civitas terrena" en de empirisch gegeven staat met elkander vereenzelvigen. Er is in dit alles een fundamentele wending: met „De Civitate Dei" gaat de kerk na de eschatologische hoogspanning van de eerste eeuwen aanvaarden, dat zij leeft in deze wereld, het kruis der vervolging maakt plaats voor het misschien nog zwaardere kruis van de verantwoordelijkheid van het leven op deze aarde, verantwoordelijkheid ook voor een overheid, die er door Augustinus toe geroepen wordt te weten, dat zij mens is, en de hand te houden aan de verering van de ware God.

De kerk maakt zich gereed voor haar reis door de wereld. Ziedaar de historische betekenis van „De Civitate Dei". Onmiskenbaar blijkt dit ook uit de revolutie, die Augustinus bewerkt heeft in de exegese van het 20ste hoofdstuk uit de Openbaring van Johannes. Ook al zou hij deze nieuwe exegese ontleend hebben aan Ticonius, dan nog is ze door hem eerst aanvaard in de kerk. Tegenover de fantasieën van het chiliasme tracht de kerkvader aan te tonen, dat het Duizendjarig Rijk niet tot de eindtijd behoort, maar een voortdurend in het heden zich voltrekkende regering van Christus met de heiligen is. De Johanneïsche voorstelling van een gericht, dat zich in het heden voltrekt: „De ure komt en is nù, dat de doden de stem van de Zoon Gods zullen horen", wordt hier doorgetrokken tot een nieuwe interpretatie van de binding des duivels, die in het heden geschiedt en zal geschieden tot aan het einde der tijden, overal waar de mensen bekeerd worden van het ongeloof tot het geloof. Met deze exegese heeft Augustinus uitdrukking gegeven aan het triomfantelijke weten der kerk, dat wij leven in een wereld, die gekarakteriseerd wordt door de opstanding van Jezus Christus.

Overigens moet men niet te haastig vanuit deze exegese concluderen tot een identiteit van kerk en koninkrijk Gods bij Augustinus: zoals hij geweten heeft van een distantie tussen „civitas terrena" en aardse staat, zo weet hij ook van de kerk, die er nù is, en de kerk, die komt, waar geen onkruid meer opgroeit tussen het koren, maar geregeerd zal worden zonder dat er voortdurend gestreden moet worden tegen de vijand. De kerk is hier op aarde een strijdende kerk, verkerend in de vreemdelingschap, een vermenging van goeden en kwaden. Heel de moderne problematiek rondom kerk en koninkrijk Gods vindt haar voorafschaduwing in het 15de en 20ste boek van „De Civitate Dei". En in ieder geval is het onjuist, wat als eeuwigdurend misverstand met ons schijnt te moeten meegaan, als zou de kerkvader rechtlijnig over de staat hebben gesproken als een rovers-

bende en over de kerk als ident met het Godsrijk. Een dergelijke simplificatie doet beslist onrecht aan deze man, die te veelzijdig en te bewegelijk is geweest om zich op dergelijke eenzijdigheden vast te leggen.

Ten aanzien van de Kerkdienst bij Augustinus meen ik met enkele opmerkingen te moeten volstaan. Het boek van Dr van der Meer heeft hier een nieuwe wereld doen opengaan, die van de eredienst in Hippo Regius. Wat later gescheiden is, ligt bij Augustinus nog ongescheiden dooreen. Hij spreekt nog onbevangen over brood en wijn als teken van het lichaam en bloed des Heren en lichaam en bloed des Heren zelve. Hij vermijdt het te spreken van een verandering der elementen. De eucharistische Christus is hem nog onbekend. De relatie van kruis- en misoffer is voor hem nog geen probleem. Naïef heeft hij het over de allerheiligste opoffering van en de deelneming aan het lichaam en bloed van Christus. En daarnaast weer over de noodzaak dit sacrament geestelijk te verstaan. Wie het hoofdstuk bij Dr van der Meer „Een Zondag in Hippo" leest, wordt getroffen door tweeërlei: de grote plaats, die de prediking heeft, en de toespitsing van de gehele Dienst op de communie der gelovigen.

Zal de solutie in het gesprek over de Liturgie zijn, dat wij terugkeren tot de ongescheiden verbondenheid bij Augustinus van wat later zo smartelijk is uiteengegaan? Kan men de Reformatie, deze „gekwelde rimpel" (Brom) in het voorhoofd der Europese mensheid ongedaan maken? Als historicus mag ik deze vragen thans niet beantwoorden. Ik ben al zeer dankbaar, wanneer ik anderen ervan overtuigd heb, dat het actueel is om Augustinus te lezen.

BERICHT
OVER DE GODSDIENSTWETENSCHAP

DOOR

G. VAN DER LEEUW
Groningen

Het is lang geleden sinds ik voor de laatste maal een bericht als dit schreef, – voor de toenmalige *Nieuwe Theologische Studiën*. Er is sedert veel op dit terrein van wetenschap veranderd. Er is ook veel leven. Het enige, dat veelal ontbreekt, is contact en samenwerking tussen de onderzoekers. Hopen wij, dat het in September a.s. te Amsterdam te houden 7e Internationaal Godsdiensthistorisch Congres, die samenwerking zal stimuleren.

Op het terrein van de *Algemene Godsdienstgeschiedenis* zijn enige min of meer populaire verzamelwerken verschenen, in den trant van *De Godsdiensten der wereld*. Zo in het Deens een *Illustreret Religionshistorie*, onder redactie van JOHS. PEDERSEN (Köbenhavn, G. E. Gad, 1948). Onder de medewerkers treffen wij bekende namen als GRÖNBECH, KONOW, NILSSON, NYBERG, aan. Wij zouden dit goed geillustreerde boek een testament van de oudere scandinavische godsdiensthistorici kunnen noemen. Jodendom en Christendom zijn niet behandeld. Een zeer betrouwbare gids voor wie dit terrein wil betreden.

Ook van nederlands- (en vlaams-) rooms-catholieke zijde verscheen een algemene godsdienstgeschiedenis, waarvan mij slechts een door BELLON geschreven hoofdstuk onder ogen kwam. Te oordelen hiernaar is het degelijk werk, waarbij reeds uit de titels blijkt, dat men het onderscheid tussen geopenbaarde en niet-geopenbaarde godsdiensten precies kent.

Een werk van grote allure is de *Histoire générale des Religions*, onder redactie van M. GORCE et R. MORTIER (Paris, 1944 v.v.). – De uitvoering van de vier thans verschenen delen is subliem, een onafzienbare reeks prachtig gelukte afbeeldingen maakt alleen reeds het doorbladeren tot een genot. Het is alleen maar jammer, dat de afbeeldingen geen enkele relatie tot den tekst hebben. Bij den tekst mist men telkens bepaalde voorstellingen, bij de voorstellingen mist men een verklarenden tekst. Het schijnt, dat een foto-redacteur zonder overleg met de medewerkers hier zijn werk heeft gedaan.

Vandaar dat wij dankbaar zijn voor een mooi prentenboek, maar ontevreden over den onvruchtbaren opzet. – Het schijnt trouwens, dat de redacteuren hun werk, ook wat den tekst betreft, nogal slordig hebben verricht. Naast voortreffelijke bijdragen, als die van FESTUGIÈRE over Griekenland, vindt men volkomen onbelangrijke. Naast uitermate summiere behandeling van allerbelangrijkste godsdiensten (de Islam!) treft men uiterst gedetailleerde uiteenzettingen over min of meer belangrijke nevenverschijnselen aan (de Vrijmetselarij, St Jan van het Kruis). – Al met al een hoogst ongelijkmatig boek, dat men slechts zal inzien terwille van bepaalde bijdragen of om zijn ogen aan de platen te verlustigen.

Op het terrein van de *Godsdienstphaenomenologie* heerst een opgewekt leven. Verre het belangrijkste boek, dat hier verscheen, is dat van MIRCEA ELIADE, *Traité d'Historie des Religions*, Paris, Payot, 1949. – Dit is nu phaenomenologie in den besten zin des woords. Een geleerde, die op vele terreinen goed thuis is (het allerbeste op dat van de indische religies) vat de verschijnselen in het oog en beschrijft ze met overvloed van materiaal, terwijl zijn beschrijving tevens een dieper begrip van het religieuze aan de verschijnselen beoogt en bereikt. Het rad der wetenschap is in deze uitgebreide studie al weer een kwart slag omgedraaid, de nadruk valt thans minstens evenzeer op het bizondere als op het algemene. Een zekere reserve ten opzichte van bestaande theorieën is dan ook door het gehele boek merkbaar. Als „verklaringen" worden zij – terecht – geheel verworpen, maar ook als pogingen tot verstaan moeten zij worden gecompleteerd door een voortdurende confrontatie met de actuele, historische verschijnselen. Een nuttig algemeen begrip, dat de auteur vaak hanteert, is dat van de *hierophanie*, d.w.z. de verschijning van het heilige aan en in een bepaald voorwerp, handeling enz. Ook valt – wederom terecht – grote nadruk op de ambivalentie van het heilige, dat door den mens tegelijk gezocht en gemeden wordt. Het is onmogelijk in enkele regels een goeden indruk van dit uiterst belangrijke boek te geven. Men kan er maandenlang met vrucht in studeren. De werkwijze van ELIADE wordt ons nog het best duidelijk, wanneer wij, juist met betrekking tot de genoemde ambivalentie, een kleine studie van denzelfden auteur beschouwen:

MIRCEA ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1949. In dit weinig omvangrijke, maar hoogst belangrijke boekje wordt het probleem van de geschiedenis behandeld, zoals die telkens

weer door den mens wordt teruggedrongen ten bate van een eeuwige herhaling, een „éternel retour". Onder historie wordt hier verstaan de „autonome" geschiedenis, die zich opdringt aan den cyclischen regelmaat van het gebeuren, zoals wij die uit Israel voornamelijk hebben geërfd. Daartegenover staat de gedachte, dat al wat geschiedt, slechts herhaling is van hetgeen eenmaal geschiedde, zich conformeert aan een gegeven archetypus. Het woord „archetypus" wordt hier in een anderen, hoewel verwanten zin gebruikt dan in de psychologie van JUNG c.s. ELIADE blijft historisch. Toch is er nauw verband. Want ook het archetypische bij JUNG tendeert in de richting van kringloop en eeuwigen terugkeer. ELIADE heeft met zijn probleemstelling, die door rijk en juist gekozen materiaal vlees en bloed krijgt, een van de allervoornaamste kruiswegen in de geschiedenis van den menselijken geest van een zeer duidelijken handwijzer voorzien. Want ook in de naaste toekomst staat de mensheid voor de keus tussen den christelijk-joodsen weg en den cirkel. Merkwaardig is, dat tegelijk met het boek van ELIADE een ander verscheen van KARL LÖWITH, *Meaning in History* (Chicago University Press, 1949), waarin hetzelfde probleem met geheel verschillend, i.c. philosofisch materiaal wordt behandeld, en wel met dezelfde perspectieven.

Een reeds iets oudere algemeen-phaenomenologische studie is die van C. H. RATSCHOW, *Magie und Religion* (Gütersloh, Bertelsmann, 1947). – De auteur gaat uit van de sedert het einde der achttiende eeuw opgekomen tegenstelling tussen *de* religie, die zich in alle religies bevindt en de actuele, geleefde en geloofde religie. Deze tegenstelling voltrok zich eerst in de termen natuurlijke versus geopenbaarde religie, resp. algemene versus bizondere openbaring, toen werkte zij zich uit in den strijd van vergelijkende godsdienstgeschiedenis en Religionsgeschichtliche Schule met de theologie om de historische grondslagen van het Christendom, in de wijsgerige controvers van religieus apriori en actueel geloof. Ten slotte in onzen eigen tijd, is de oude tegenstelling overgedragen naar het psychologische en phaenomenologische terrein, en de religieuze verschijnselen, structuren, archetypen, die in alle bizondere gevallen het gelijk blijvend substraat zijn, worden onderzocht zonder directen invloed van het actueel geloof. De strijd is geenszins uitgevochten. – Dit is een voortreffelijk uitgangspunt voor een studie over magie en religie. Dat deze studie sterk anthropologisch gericht is, ligt voor de hand. Evenzeer, dat ook hier het historisch besef een grote rol speelt. – Dit

eerste boek, dat ik na den oorlog uit Duitsland ontving, is in den huidigen stand van het onderzoek belangrijk en actueel.

Op algemeen phaenomenologisch gebied ligt ook het nieuwe boek van G. MENSCHING, *Gott und Mensch* (Vieweg-Verlag, 1948). – Het is een verzameling opstellen, die ten dele reeds in allerlei tijdschriften werden gepubliceerd, ten dele nog niet het licht hadden gezien. MENSCHING beziet de verschijnselen in het kader van een „Religionswissenschaft des Verstehens". De moderne dieptepsychologie en de „existentiele" methode van een W. F. OTTO bijvoorbeeld spelen in zijn godsdienstwetenschappelijk denken een geringe rol. De begrijpende psychologie voert echter nog steeds tot belangrijke resultaten. In dit verband is onder de tien opstellen van dezen bundel het laatste „Religionswissenschaftliche Wege zum Christentum" van bizondere betekenis.

Van den opvolger van KRAEMER op den leerstoel te Leiden, K. H. HIDDING, is verschenen: *Geestesstructuur en cultuur. Hoofdlijnen ener fenomenologische anthropologie* (Den Haag, Van Hoeve, 1948). – Ook hier is duidelijk merkbaar de anthropologische wending, welke vanuit de phaenomenologie zich thans voltrekt. In breden opzet wordt van daaruit de culturele wereldsituatie besproken, de godsdienstige mens gesteld naast den denkenden, den zedelijken, den historisch-socialen mens. Richtlijnen worden getrokken voor Oost en West. Een uitermate stimulerende studie.

Van HIDDING verscheen tevens *De spiegel der waarheid* ('s-Gravenhage, Van Hoeve, 1948), zijn leidse oratie, een belangwekkende studie van het spiegel-motief in boeienden vorm.

Een nieuwen druk beleefde K. L. BELLON's *Inleiding tot de natuurlijke Godsdienstwetenschap* (Antwerpen, Standaard, Nijmegen, Dekker & Van de Vegt, 1948). Dit degelijke en uitermate nuttige boek werd uitgebreid met een stuk over de godsdienstsociologie, terwijl ook de bibliographie werd verrijkt. Deze is nu zeer uitvoerig en een goed hulpmiddel bij de studie.

De *Godsdienstsociologie* vindt steeds groter belangstelling en ook in dit opzicht raakt de godsdienstgeschiedenis steeds meer uit haar isolement. Het geheel van religieuze phaenomenen wordt thans van alle zijden benaderd. JOACHIM WACH, die reeds in 1931 een *Einführung in die Religionssoziologie* gaf, biedt ons nu vanuit zijn nieuw vaderland een uitvoerige *Sociology of Religion* (University of Chicago Press, 1944, 4e druk 1948). – Amerikaanse helderheid is hier

met duitse grondigheid verenigd. Er is nagenoeg geen gezichtspunt, dat niet vertegenwoordigd is. Een kleine bloemlezing: familiecultus, stamcultus, nationale cultus, geheime bonden, mysteriegodsdiensten, de gestichte religie, discipelen, broederschap, kerk, hierarchie, ketterij, secte, verhouding tot den staat, religieus gezag, enz. enz. Voor ieder, die zich op dit gebied wil orienteren, een prachtige inleiding, in de eerste plaats natuurlijk voor theologen en sociologen, maar ook voor historici en anderen. De literatuur is in groten overvloed vermeld en besproken.

Ook G. MENSCHING schreef een *Soziologie der Religion* (Bonn, Rohrscheid, 1947). – Het is op zichzelf interessant WACH en MENSCHING te vergelijken. Beiden huldigen de methode van het *Verstehen*, beiden beschouwen wèl religies, maar het is hun toch te doen om *de* religie. Toch zijn beide boeken geheel verschillend. Het duitse boek is geschreven vlak na datgene wat de Duitser de „Zusammenbruch", wij de bevrijding noemen. De bevrijding was (en is) voor ons ook geen feest; men kan slechts hopen, dat de Duitsers in hun catastrophe de bevrijding herkennen. De druk der omstandigheden, bij „Zerfall aller Gemeinschaft", is bij MENSCHING zeer duidelijk. De schrijver eindigt zijn de gehele godsdienstphaenomenologie omvattende beschrijving van de religieuze gemeenschapsvormen met een persoonlijke belijdenis van de verenigende kracht der religie. De diepste en hoogste daarvan is het Christendom. Bij WACH is alles schijnbaar koeler, men voelt echter de klaarheid van het christelijk *geloof* duidelijker. Zeer treffend is bijvoorbeeld beider behandeling van de kerk.

De *Godsdienstpsychologie* was tot nu toe een zonderlinge wetenschap. In Duitsland ging zij grotendeels op in godsdienstwijsbegeerte, in Frankrijk en de angelsaksische landen in de psychologie van het abnormale religieuze leven. Vruchtbaarder is de richting, die niet anders wil zijn dan psychologie, en die met de namen FREUD en JUNG verbonden is. De algemene psychologie is tot nu toe voor de godsdienstwetenschap van meer betekenis dan de speciale godsdienstpsychologie. Zo zeer zeker het grote boek van ERICH NEUMANN, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* (Zürich, Rascher, 1941). – Men kan dit grootse boek het best beschrijven als een gesystematiseerde JUNG. Daarmee is iets belangrijks bereikt: heldere contouren, duidelijke gevolgtrekkingen, wijd perspectief. Er is ook iets verloren; de openheid, het weldadig fragmentarische van JUNG

zijn er niet, alles past hier, alles staat op zijn plaats. Maar vooral de man van godsdienstwetenschap kan dit boek nooit meer missen. De gehele wereld van het collectief onbewuste, de figuren van de archetypen, van de zich in den staart bijtende slang, via de grote Moeder en den held tot de wedergeboorte, – alles is hier nauwkeurig beschreven. Dìt is mythologie, zoals wij die tegenwoordig kunnen verstaan, ontwikkeling van den mythos, zoals die eens leefde en in ons allen nog leeft. Het is een gesloten wereld: wij zitten in een onverbiddelijken kringloop; bepaalde accenten, bij JUNG nog mogelijk, ontbreken daardoor. Maar hier wordt ons een nieuwe toegang geopend tot mythe en religie, nadat de oude gesloten waren. Een boek, dat in de kast een eigen, bizondere plaats lang zal houden.

Nu nog enige belangrijke nieuwe boeken op min of meer zuiver *Godsdiensthistorisch* gebied. De godsdienst van de *Praehistorie* werd op hoogst leerzame wijze ons nader gebracht door K. H. BOUMAN, *Forgotten Gods. Primitive Mind from the Traveller's point of view* (Leiden, Brill, 1949). – De betreurde amsterdamse psychiater heeft zich in het laatste deel van zijn leven steeds meer gewijd aan de studie van primitieve kunst en religie. Het is begrijpelijk, dat juist een psychiater, die zijn leven lang met den menselijken geest is bezig geweest, op deze gebieden tot groter klaarheid trachtte te komen. BOUMAN heeft daarbij gevoeld, dat hij met lectuur alleen niet verder kwam, de geleerde, die gewoon was met levend materiaal te werken, zocht een aequivalent, terwijl het eigenlijk field work voor hem natuurlijk niet meer bereikbaar was. Dus ging hij op reis. En hij ging de plaatsen van religieuze verering, waar zijn lectuur hem reeds in den geest had gebracht, met eigen ogen bekijken. Zo bezocht hij de crypt van Chartres, de praehistorische grotten in Frankrijk, maar ook Italie, Noord-Amerika en Australie. En hij had de gave het drama op het oude toneel te kunnen herbeleven. Voortreffelijke studies waren daarvan het resultaat, over stierengevechten, primitieve heiligdommen, regendansen enz. Een bizonder levend, treffend en leerzaam boekje.

De *religie van Egypte* was tot nu toe een stiefkind in de godsdienstgeschiedenis. Er waren enige nuttige compendia, maar nagenoeg geen enkel overzicht, dat dezen godsdienst als godsdienst beschreef (met uitzondering van de geschriften van KRISTENSEN en enkele anderen). Historisch waren de latere boeken als die van KEES en SETHE wel, maar allesbehalve godsdiensthistorisch. Daarin is thans

een radicale verandering gekomen door de beide boeken van HENRY FRANKFORT: *Kingship and the Gods. A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (Chicago, The University of Chicago Press, 1948), en *Ancient Egyptian Religion. An Interpretation* (New York, Columbia University Press, 1948). – Het eerste boek beschrijft ook het koningschap in Mesopotamie. Beide boeken dragen hetzelfde stempel als het voortreffelijke *The intellectual adventure of Man*, door FRANKFORT samen met JACOBSEN en WILSON gepubliceerd in 1946, – ook in dit opzicht, dat de tekst bijna doorlopend berust op de uitvoerige en in prachtige vertalingen geciteerde oude teksten. Het koningschap in Egypte is hier beschreven als de concrete vorm, waarin maatschappelijk en natuurlijk leven gestalte kregen. Het eigenaardige van de religie, die deze gestalte draagt, wordt, voornamelijk in het tweede boek, beschreven als „mythopoeic", mythe makend, dat is het wezen der dingen weergevend en tevens bevestigend in mythische structuren, die elk een „limited insight" betekenen, voor ons besef met elkaar strijden, maar in den egyptischen geest naast elkaar staan. Diepe inzichten worden op deze wijze in beide boeken bereikt, ook inzichten van wijder strekking, als dat betreffende de harmonie van mensenleven en religieus beschouwde natuur, zoals die in het Nabije Oosten bestond en waarvan de israelitische lijn beslist afbuigt. FRANKFORT heeft de wetenschap met deze studiën een zeer groten dienst bewezen.

Van W. B. KRISTENSEN verscheen in tweeden druk *Het Leven uit de Dood. Studiën over egyptische en oud-griekse godsdienst* (Haarlem, Bohn, 1949). – Van dezen auteur heeft men zeker nooit kunnen zeggen, dat het religieuze in zijn werk niet genoeg tot zijn recht kwam! Het is dan ook een reden tot blijdschap, dat een nieuwe druk nodig was (de eerste nederlandse was van 1926, de oorspronkelijke noorse van 1925). Wij vinden hier alle ons zo vertrouwde beschouwingen terug. Hun kracht is, dat zij tot in de kleinste détails gaan zonder hun algemeen belang ook maar een ogenblik te verliezen, en dat zij gepaard gaan met een reeks hoogst instructieve afbeeldingen.

Met het laatste werk zijn wij reeds op het grote gebied van de *grieks-romeinse godsdiensten.* Allereerst valt hier nog een vertaling te signaleren: H. WAGENVOORT, *Roman Dynamism. Studies in Ancient Roman thought, language and custom* (Oxford, Blackwell, 1947). – Dit is een engelse bewerking van WAGENVOORT's *Imperium* (1941),

die door H. J. ROSE van een inleiding werd voorzien. Het boek is in hoofdzaak hetzelfde gebleven, ook in de methode. Enerzijds worden hier sommige resultaten van de algemene godsdienstgeschiedenis op de romeinse religie toegepast (vóór alles het *mana*-begrip); anderzijds worden de grondvoorstellingen van deze religie onderzocht met behulp van etymologie en semasiologie. Wellicht is de godsdiensthistoricus nog dankbaarder voor het laatste dan voor het eerste. De romeinse geest gaat voor ons open bij de ontleding van begrippen als *majestas, gravitas, contagio, indigetes, genius*. Met ALTHEIM is WAGENVOORT hier thans ongetwijfeld een meester, die de stof beheerst en doorzichtig maakt.

Volledigheidshalve zij gewezen op een recente studie van G. DUMÉZIL, *L'Héritage indo-européen à Rome* (Gallimard, 1949), die eigenlijk een polemiek is tegen de denkbeeldenvan ROSE en WAGENVOORT. De auteur, die een voortreffelijken staat van dienst heeft als indogermanist, komt op voor de historische methode. Zijn werk, hoe brilliant ook, toont echter duidelijk, dat deze niet klaar komt zonder een sterk element van constructie. Terecht waarschuwt DUMÉZIL tegen het te gemakkelijk gebruik van termen als dynamisme, doch alleen om dit hulpmiddel te vervangen door een interessant, maar zeer aanvechtbaar historisch systeem. Niettemin: stellig een leerzaam boek.

Op het griekse terrein brengt ons WILHELM NESTLE, *Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen* (Stuttgart, Hannsmann, 1948). – In deze verzameling opstellen gaat het over aard en strekking van de griekse religiositeit, zoals die, onafscheidelijk van philosofie en poezie, zich in de literatuur vertoont. Wij vinden hier enige opstellen terug, die sedert hun eerste publicatie reeds classieke waarde hebben gekregen: *Anfänge einer Götterburleske bei Homer, Das Rechtbewusstsein der Antigone, Die Fabel des Menenius Agrippa, Legenden vom Tod der Gottesverächter, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum*, enz. Maar vrijwel stuk voor stuk zijn de drie en twintig verhandelingen van het grootste belang voor denken en religiositeit van de Grieken. De verbazingwekkende literatuurkennis van NESTLE, gepaard met zijn scherp inzicht, komen in deze verzameling op imponerende wijze uit. De geest van de tragedie, die van de Sophistiek en vooral ook de antieke geest, zoals die in conflict komt met het Christendom, worden, naast andere aspecten van het griekse denken, zeer voortreffelijk beschreven. De beide laatste

stukken, over de Godsverachters en over den strijd met het Christendom, zijn ware meesterstukken. In het laatste zijn de sympathieën van den auteur kennelijk aan den grieksen kant. Inderdaad verstaat hij de Grieken beter dan de christenen.

Op gans andere, zeker niet minder interessante wijze behandelt Karl Kerényi de grieks-romeinse Oudheid: *Niobe. Neue Studien über antike Religion und Humanität* (Zürich, Rhein-Verlag, 1949) is eveneens een verzameling opstellen. De schrijver is „mytholoog" in den nieuwen, boven reeds aangeduiden zin. De antieke mythen worden als symbolen beschouwd in den zin van de dieptepsychologie, hoewel zonder enige dogmatische striktheid in een bepaalde richting. Dat neemt niet weg, dat het philologische geenszins tekort komt, getuige het zeer interessante opstel over *Wolf und Ziege am Lupercalienfest*, dat een oplossing geeft van een oude crux bij de verklaring van de Lupercalia. Overigens staat hier de anthropologie in het middelpunt (III en X). – Een model van behandeling is Kerényi's nieuwe boek over Asklepios: *Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätte* (Geschenksausgabe der Ciba Aktiengesellschaft, Basel, 1948). – De schrijver begint zijn reis naar de religieuze oorsprongen van de griekse geneeskunst bij het Tibereilandje te Rome, waar men nog heden ten dage den vorm van het schip kan zien, die aan het eiland werd gegeven ter herinnering aan het schip, waarin Asklepios Rome bereikte, en waar op de ruïnes van zijn ouden tempel thans de kerk van St Bartholomaeus staat naast het hospitaal, dat de plaats inneemt van dat van den god. Vandaar voert hij den lezer terug naar de beroemde cultusplaats in Griekenland, Epidauros, dan naar het eiland Kos, waar de „zonen van Asklepios" den grieksen artsenstand, tevens een geslacht, vormden, eindelijk naar de heroische artsen in Homerus en in Thessalie, waar wij bij den ouden centaur Chiron eindigen. Het boeiend verhaal is dus van achteren naar voren verteld, in schone taal en verlucht door waarlijk prachtige afbeeldingen. Het belangrijkste voor den godsdiensthistoricus is natuurlijk de incubatie, de droomgenezing in den tempel. Maar ook overigens is het een genot den auteur te volgen. Hij heeft, in strakken vorm, een klein meesterwerk geschapen. – De hypothese van Henri Grégoire over den *tholos* te Epidauros als mollengang (*skalopia*) en het oorspronkelijk dierlijk karakter van den God als mol heeft hij niet meer kunnen verwerken (zie R. Goossens, *La Taupe d'Asklepios et la Taupe de Rudra*, in: Le Flambeau, Revue belge 32, 1949, 216 v.v.).

Het is wel hoogst merkwaardig, dat even na de publicatie van KERÉNYI's boek, een ander boek over den grieksen goddelijken arts verschijnen kon, van de hand van een psychiater: C. A. MEIER, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie* (Zürich, Rascher, 1949). – De arts gaat uit van zijn eigen materiaal: ziektegeschiedenissen en dromen van patienten. Dit materiaal helpt nu enerzijds bij het begrip van de antieke gegevens over incubatie en therapie, anderzijds helpen de laatste de moderne situatie interpreteren. De auteur is èn als psychotherapeut èn als kundig onderzoeker van de Oudheid voor deze dubbele taak wel zeer geschikt. Op onze wetenschap kan MEIER's methode niet anders dan vruchtbaar werken, terwijl ook de geneeskunde, welke in onzen tijd zich soms zo bedenkelijk ver van den mens kan verwijderen, er profijt van kan hebben, dat hier het „mysterie der genezing" in het middelpunt wordt gesteld. Het allerbelangrijkste: de kunstmatige scheiding tussen heden en verleden wordt opgeruimd. Als de goden dezelfden zijn, is ook de mens dezelfde gebleven: „Die Psyche, als das Allersubjectivste des menschlichen Wesens, erweist sich hier als ihren eigenen zeitlosen Gesetzen, dem consensus omnium, treu bleibend. Der Zeitwandel bringt wohl gewisse Veränderungen des Standpunktes mit sich, und die Nomina wechseln, die Numina aber, und ihre Wirkungen bleiben sich wesentlich gleich."

Ons overzicht maakt wel een zeer bonten indruk. Van alle kanten worden de godsdienstwetenschappelijke vragen bezien. Dat is alleen maar een groot voordeel, op voorwaarde, dat men elkanders uiterst verschillend georienteerde bijdragen ook leest en verwerkt. Zonder samenwerking zal het ook in onze wetenschap niet gaan. Moge dan het VIIe Congres voor de Geschiedenis der Godsdiensten daartoe het zijne bijdragen.

DE NEDERLANDSE HERVORMDE KERK KRONIEK 1948/'49

DOOR

J. R. WOLFENSBERGER
Amsterdam

„Wij hebben gebeden en er naar getracht om de boodschap van de Schrift te mogen verstaan.'' Zo begint een concept-rapport van een der vele synodale commissies. Vanuit dit gezichtspunt doen wij een poging om in dit artikel een korte en fragmentarische kroniek te geven van het leven der Hervormde Kerk in de jaren 1948 en 1949.

Hoe zonderling dit eigenlijk klinken moge, toch is het in de kerk lang niet vanzelfsprekend, dat men bidt en naar de Schrift luistert. Men discussieert en theologiseert, er wordt allerlei opgezet en feitelijk verricht, maar intussen dreigt, vanwege de haast en het ongeduld, vanwege de activiteit en de drukte, het intieme leven met God te verkommeren en hoofd en hart voor het woord van God gesloten te blijven. Wij hebben allen gebrek aan tijd, voor onszelf, voor elkander, voor God. Maar het gevolg is, dat het werk onvruchtbaar blijft, het doet niets.

En nu constateer ik, zonder te doorgronden, wat hiervan de reden is, dat in deze voor ons allen toch laakbare situatie wij elkander, geprikkeld en mateloos, de schuld geven. Er loopt hier een parallel met het politieke leven, hetgeen voor ieder, die de nauwe relatie, de polariteit van Kerk en Staat erkent, niet verwonderlijk is. Wij denken aan het beleid inzake Indonesië. En voor de Kerk denken wij o.a. aan verschillende boodschappen en verklaringen, aan de behandeling van het Ontwerp Kerkorde, aan de proeve van omschrijving van het belijden onder de titel: „Fundamenten en Perspectieven''.

Argwaan en hautaine kritiek, laatdunkendheid en zelfvoldaanheid versperren de weg tot ware gemeenschap, tot overtuigend en beslissend gesprek, tot opbouw en waarachtig belijden. In zelfgenoegzame verschansingen bespieden wij elkander en wikken de mogelijkheden voor onze eigen plannen. Dit geschiedt rechts en links en in het midden.

Intussen gaat het leven der Kerk door. D.w.z.: wij bidden en

luisteren naar het Woord van God. Dit is geen huichelarij, dit is geen camouflage, dit gebeurt óók. In een commissie, in een kerkeraad, in een gemeente, in een klein mensenhart. Gebed en tranen zijn de wapenen der Kerk, en ze worden gehanteerd. Ons ietwat zwaarmoedige begin wordt er geheel door gecorrigeerd. Er komt hoop. Maar het betekent tevens een geweldige, innerlijke strijd in het lichaam van de Kerk, een worsteling om te worden en te zijn en te blijven, wat men eigenlijk is. Als wij het goed doorzien, dan maakt de behandeling van het ontwerp kerkorde, met al de aankleve van dien, allerlei wakker, brengt deze behandeling de kerk in al haar geledingen zeer acuut en zeer direct in de crisis en noopt zodoende tot beslissingen. Wij komen niet uit de impasse, maar op deze manier – zij het op de rechte wijze – er midden in.

Reeds meer dan een eeuw duurt de strijd om kerkherstel. Zou iemand voor het begin van die strijd op Eva willen teruggaan, dan had hij trouwens geen ongelijk. Nu echter kreeg de goddelijke droom gedurende de bezettingsjaren in het aangeboden ontwerp gestalte. En in deze vorm worden wij gesteld niet alleen voor de beslissing over een nieuw soort reglementenbundel – de ordinanties beogen veel meer! –, maar tevens voor de beslissing over het apostolaat en belijden, het leven en werken der kerk.

Zou iemand tegenwerpen, dat men van deze spanning toch bitter weinig merkt in de gemeenten en dat deze beperkt blijft tot enige hogere regionen, dan vergelijke hij hiervoor de werking van het reglement van 1816. Daarvan werd in die jaren ook niet zoveel gemerkt, daartegen kwamen slechts enkele zwakke reacties, maar twintig jaar later was men het wel gewaar geworden en van toen aan raakte de Kerk al meer in contra-beweging. Men mag slechts hopen, dat nú na tien of twintig jaar de kerk in al haar geledingen de goede werking van de nieuwe kerkorde zal gaan erkennen en een kwade consequentie zal hebben afgeweerd. De behandeling van het ontwerp is op zichzelf reeds een vorm van worsteling der kerk om haar eigen karakter te hervinden. Daarom lijkt het mij ook ondankbaar èn onzakelijk om het reglement van 1816 en de situatie der kerk, waartoe de handhaving dezer reglementen heeft geleid, te stellen boven de onzekerheid, waartoe de nieuwe kerkorde, zo men zegt, zal kunnen leiden, boven de risico's en de vaagheid, die van de invoering het gevolg zouden kunnen worden. Wij hebben deze risico's niet in eigenwilligheid gekozen, maar wij moeten ze nemen met het oog op de roeping der kerk, waaraan wij momenteel niet beantwoorden.

Het bezwaar is: de belijdenis, die dan toch, althans formeel, door 1816 werd gehandhaafd, komt nu op losse schroeven. Maar juist die formele handhaving betekent niets anders dan willekeur en partijdespotisme. Dat doet geen kracht. Niemand wordt er door overtuigd of gewonnen. Het bindt ook hen, die de belijdenis op deze wijze handhaven en naar voren schuiven, niet wezenlijk samen. Ik zeg het met droefheid, want ik zou wel willen, dat men althans in één sector der kerk zou kunnen zeggen: Zie, zij wonen samen. Maar wat is er nu hopelozer verdeeld, uiterlijk en innerlijk, dan de gereformeerd gezindte, wie zijn er meer in onderlinge verwarring dan zij, die op de erenaam gereformeerd prijs stellen en de drie belijdenisgeschriften willen erkennen?

Of het bezwaar is, van de andere kant: de leervrijheid, de vrijheid van denken en spreken, die dan toch onder de organisatie van 1816 bestond, zal ons worden ontnomen. Dit bezwaar gaat dan niet tegen de losse, maar juist tegen de vastgedraaide schroeven. Hoe zal echter kerk en christenheid en volk ontkomen aan de tirannie van een zgn. christendom boven geloofsverdeeldheid, van een algemene religie, waarin men tegenover het belijden der kerk principieel indifferent is, wanneer men definitief bezwaar heeft tegen de gehoorzaamheid aan de Heilige Schrift als de bron der prediking en enige regel des geloofs en tegen de gemeenschap met de belijdenis der vaderen?

Is dan de duidelijke opzet om de failliete boedel der Hervormde Kerk, in elk geval onder alle omstandigheden en te allen tijde, bijeen te houden? Ik meen van niet. Dat zou een ideaal kunnen zijn, maar men mag er niet op hopen. Hopen mag men op zulke beslissingen, die rondom woord en sacrament verenigen en die tevens, vanwege deze karakteristieke vereniging, tot scheiding dwingen. Dit proces is niet alleen binnen de Hervormde Kerk aan de gang, maar betreft het hele kerkelijke leven in Nederland. Niemand kan zeggen, niemand mag zeggen: Ik sta hier buiten, want ik ben al klaar. Zo simpel ligt het bij niemand. En wie zich in de huidige situatie nog Hervormd blijft noemen en niet weg wil, die heeft de ballast van deze problemen op zich genomen.

Uw kronikeur heeft het voorrecht, soms ook de last, van het schrijven van een verslag der synodezittingen. Hij zal u daarvan geen excerpt aanbieden, maar veroorlooft zich een andere weg. Aan de hand van de artikelen I–X uit het Ontwerp Kerkorde willen wij enkele zaken, die de kerk in deze jaren bewegen, aan de orde stellen.

I. Kerk en gemeenten.
II. Ambten en bedieningen.
III. Apostolaat en belijdenis.

I. *Kerk en gemeenten*

Wat is de Kerk? Die vraag komt op, wanneer de kerk zich niet alleen theoretisch op haar eigen karakter bezint, maar ook practisch in een geloofsbeslissing weer Kerk wil zijn, zich als Kerk wil gedragen, als Kerk wil spreken. Het drieledige antwoord van het apostolicum is: één, heilig, katholiek.

Eén. Daarom noemt de Hervormde Kerk zich niet de enige kerk, maar openbaring, verschijningsvorm van de ene Kerk. Niet uit kerkelijke onverschilligheid, maar uit oecumenische gezindheid en verbondenheid. Dit oecumenisch standpunt is internationaal en nationaal. Wij behoeven het in verband met een volgende kroniek, slechts aan te duiden. In de practijk heeft dit geleid tot nauw contact met de Oecumenische Raad, d.i. de vertegenwoordiging in Nederland van de Wereldraad van kerken. In diezelfde practijk komt telkens weer de vraag op naar de bevoegdheid en de actieradius van de Raad; het is geen superkerk en wil dit ook niet zijn, maar toch heeft de Raad een geestelijk gezag en richt zich op haar wijze tot de kerken en tot het volk. Over het ontwerp kerkorde en over een nieuwe psalmberijming werd contact gehouden met de Gereformeerde kerken in Nederland, die niet participeren in de Oecumenische Raad. Ook was er met hen ,,contact in overheidszaken''.

Heilig. De kerk heeft dus grenzen, maar zij worden zeer verschillend gesteld. Dat is een heftig strijdpunt. Hoe houden wij ons de secte van het lijf èn hoe bewaren wij de kerk tegen vervloeiing en verflauwing? De macht en de inhoud van het Woord, de waarde en het specifieke van het sacrament als teken en zegel voor de gelovigen, dit alles komt hier in het geding. De een kent geen grenzen meer en komt zó in het volk terecht, dat er tussen kerk en volk practisch geen verschil meer blijft, de ander stelt de palen nauw en belandt, zijns ondanks, in een genootschap van gelijkgezinden. Het verheugende bij dit alles is de hardnekkigheid, waarmee velen, vóór alles, Hervormd willen blijven. Dat is m.i. geen aangelegenheid van biologische aard of van traditie, maar daarin draagt de Hervormde Kerk iets van het erfgoed uit de geloofsstrijd der Reformatie. Deze spanning, die dikwijls tot zulke onbevredigende en onoplosbare

toestanden leidt, zullen wij wel moeten blijven torsen.

Katholiek. Ja, dat willen wij wezen. Niet in een onwezenlijke, algemene, alomvattende zin, maar krachtens het genadeverbond en dus in de begrenzing door Woord en Sacrament. De ware katholiciteit, tussen secte en volk in, liever nog: temidden van secte en volk, sluit niet alleen in, maar sluit tevens uit. Wat dit in gehoorzaamheid aan de Heilige Schrift en in gemeenschap met de belijdenis der vaderen betekent, zullen zij in deze eeuw moeten waar maken ten overstaan van de Rooms-Katholieke Kerk en van de andere secten. Dit zal alleen goed kunnen geschieden in een open, onbevangen, waardige en beslissende ontmoeting. Wij voor ons hopen nog steeds op een nieuwe openbaring, in Nederland, van deze ene heilige katholieke Kerk, ook al zou daarvoor de Hervormde Kerk in haar huidige vorm moeten vervallen.

En waar is nu die Nederlandse Hervormde Kerk van vandaag? Antwoord: Allereerst in de gemeenten. Die zijn het draagvlak van de gehele Kerk. Daar gebeurt het. Wanneer men dan ook betrokken is bij het algemene werk, is het steeds weer een verkwikking en bemoediging te bemerken, hoe het werk in de gemeenten doorgaat, in pastoraat, presbyteriaat en diaconaat, ook in het apostolaat.

Meermalen wordt echter de klacht geuit, dat er een sterke distantie is tussen het algemene werk in de synode en het plaatselijke werk in de gemeenten. De Synode – zegt men dan – is door eigen schuld het vertrouwen van het kerkvolk kwijtgeraakt en men moet zich in synodale kringen niet inbeelden, dat de kerk in haar gemeenten interesse heeft voor de woorden en daden der Synode. Wij raken hier aan een moeilijk punt in elke kerk, ook in de Rooms Katholieke en in de verschillende Gereformeerde denominaties. Bouwen wij de kerk op vanuit de plaatselijke gemeente of zien wij allereerst de algemene Kerk, misschien zelfs wel de eenhoofdige leiding, de bisschop? Het is merkwaardig, hoe dikwijls, ook in kringen, waar wen zegt van de gemeente uit te willen leven, toch gesproken wordt van de leiding der kerk of van de top Dat spraakgebruik herinnert toch te veel aan 1816, dan wordt de Synode een soort Hoofdbestuur, dan gaat men rechtstreeks aan het hoofdbestuur adresseren, soms zelfs in moties of met adressen, die, voordat ze kerkelijk behandeld kunnen zijn, reeds gepubliceerd worden. Deze manier van correspondentie dunkt ons fout.

Maar wij willen gaarne twee positieve dingen constateren. Ten eerste, dat – althans tot mijn persoonlijke verbazing – er veel

nauwer contact is tussen gemeenten en geheel, dan zo openlijk blijkt. In hoeveel gemeenten is het werk en het gesprek niet bepaald door wat in de Synode is behandeld. Men is het lang niet altijd met de Synode eens, maar de zaken komen aan de orde en de behandeling wordt dan vaak op eigen wijze voortgezet. Dat zal wel hieraan liggen, dat ter Synode geen theoretische bespiegelingen worden gehouden, maar via de kerkorde, het leven en werken der kerk in het heden aan de orde wordt gesteld. En in de tweede plaats, ongeacht nu de vorm, moet het toch zéér dankbaar worden begroet, dat classicale vergaderingen en kerkeraden, gemeenten en personen zich voortdurend met zaken van geestelijk belang tot de Synode richten, omdat het besef levendig wordt: wij zijn elkanders leden, wij hebben ook met die anderen te maken en voor die anderen verantwoordelijkheid. Moge er dan soms meer kritiek dan bijval komen, omdat zij, die het eens zijn met de gang van zaken geen reden zien zich daarover te uiten, ook in die kritiek wordt het belijden, leven en werken der Kerk openbaar. Hier komt juist de gezonde levensbeweging van de presbyteriaal-synodale vorm der kerk tot uiting, al wilden wij wel, dat het in nog meer geordend-kerkelijke banen verliep, d.w.z., dat de meerdere vergaderingen in hun eigen functie werden erkend, de classicale voorop, de synodale daarna.

Een open vraag, om niet te zeggen open wond, moet ik nog noemen. Hoewel de Synode van eigen recht en roeping is, maakt de gedeeldheid der kerk het toch steeds moeilijker, om met gezag en vrijmoedigheid te getuigen. Men zegt immers, meer democratisch dan kerkelijk: „de Synode heeft geen recht van spreken, als ze niet namens ons allen kan spreken." Het dreigend gevaar is, dat men de Synode eigenlijk niet wil toestaan, om in gehoorzaamheid aan de Heilige Schrift haar eigen woord te spreken, maar haar beticht van een verpolitiekt inzicht of van eigenzinnigheid, en op deze wijze de mond snoert. Dan zou weer een commissie voor kerkelijk overleg of een broederraad dit gezag moeten overnemen. Maar het afschuwelijke is, dat de kans daartoe zo gering is. Er komt maar geen geluid uit een of andere sector der kerk, dat au sérieux wordt genomen en dat plaatsvervangend werk zou kunnen verrichten. Naar mijn aard en afkomst verwacht ik het dan nog het eerst van rechts, maar het komt niet. Daarom zal men zich driemaal moeten bezinnen, eer men zegt: Synode, zwijg! Wat anders is, wanneer men met ernst, ootmoed en geloofsbeslistheid zich te weer stelt, omdat men ongehoorzaamheid aan de Schrift en geen gemeenschap

met de belijdenis ontwaart. Maar dat kan niet anders naar recht en waarheid gebeuren dan in de trant van een eigen belijdenis. Dan zal het ook stichten. Dan zal er in elk geval naar geluisterd worden.

II. *Ambten en bedieningen*

Naarmate de behandeling van de kerkorde voortschrijdt, worden theorie en practijk beide omgewoeld. Wat is een ambt, wat is een ambtsdrager? Het is nog niet uitgemaakt, ik zal het ook niet uitmaken. Er moet ,,in de verscheidenheid van diensten worden voorzien''. Daarom zijn er de drie ambten van dienaren des Woords, ouderling en diaken. Soberder kan de motivering niet zijn. Men heeft het gevaar geducht van een omhooggeschroefde ambtsidee, van een ambt en ambtsdrager, los van de gemeente en het gemeentelijke leven. Het staat er niet. En in de practijk moet het ook niet zo worden geëffectueerd. De discussie is nog niet ten einde, maar heeft toch wel dit opgeleverd, dat men wel de drie ambten kan accepteren, maar niet alsof dit de enige verdeling zou zijn, in een Hervormde Kerk toelaatbaar. Denkt men deze drie ambten te precies, is men ten deze niet rekkelijk, dan komen er onmogelijk spanningen en zotternijen. Het blijkt, dat er allerlei werk in de kerk geschiedt, dat men onmogelijk aan een der ambten op zichzelf kan toewijzen. Wil men in een overdreven purisme alles toch zijn geordende plaats geven, dan moet men zich in allerlei bochten wringen. Als voorbeeld diene, dat de arbeid voor de zeeman eerst onder de Raad der varende gemeente, daarna onder het apostolaat, tenslotte onder de Raad van de herderlijke zorg terecht kwam. De kerkvoogd kon men zich in de buurt van de diaken en van de ouderling denken, de gezinszorg splitste zich in een diaconaal en een pastoraal deel, enz.

Onder de nodige restricties mag men dus de drie ambten aanvaarden. De weg tot differentiatie in elk der ambten blijft dan open en de band met alle lidmaten der gemeente vastgehouden. Men kan dan zelfs komen tot een ,,versplintering'' van het ambt in de organen van bijstand, terwijl men ook, wanneer de ambten samen met de gemeente werkzaam zijn als dienende kerk in de wereld, de zgn. bedieningen zeer nauw op de ambten zal hebben te betrekken. Het gaat om de orde en daarom is er verscheidenheid der diensten. Juist in het fijne organisme ener gemeente en ener kerk is het van geestelijke betekenis, dat deze verscheidenheid wordt erkend, en dat men daarom ook elkander als leden der gemeente in die verscheidenheid erkent.

Wij zelf stellen het ons wel eens zó voor: Christus is de eigenlijke ambtsdrager. Hij legt zijn ambt, zijn dienst in de gemeente. Uit en door de gemeente worden zij aangewezen, die in een ambt, wil men een bijzonder ambt, gesteld worden. Deze bijzondere ambtsdragers vormen samen de kerkeraad en hebben een eigen verantwoordelijkheid. Op hen in het bijzonder komt de apostolische successie, zij zijn in het bijzonder de opvolgers der apostelen en dienen de gemeente in leiding en regering. Direct komt dan reeds de vraag op, welke de positie is van de diakenen en wat nu het specifieke onderscheid is tussen predikant en ouderling. Wij laten de vragen open.

De gemeente, die zich zo met haar bedieningen rondom deze ambten, beter wellicht rondom deze ambtsdragers groepeert, zal een hechte en levende eenheid moeten zijn en mogen worden. In de grote gemeenten betekent dit, dat men zoekt naar zulke gemeenschappen, die werkelijk zulk een eenheid kunnen vormen. Vandaar de vorming van de wijkgemeente als zgn. eenmansgemeente. D.w.z. deze gemeente heeft slecht één predikant. Terloops zij opgemerkt, dat telkens weer blijkt, èn in de theorie èn in de practijk, hoe deze wijkgemeente alleen leven kan in een zeer sterke centralisatie van wijkgemeenten. Wat zich in het groot voordoet tussen Synode en plaatselijke gemeenten doet zich in kleiner verband voor tussen centrale kerkeraad en wijkgemeente. Wij zijn elkanders leden. Een grote gemeente is op zichzelf ook weer een bepaalde kerkelijke eenheid.

De differentiatie in het ambt stelt naast de gewone (wijk)predikant de zendingspredikant en de predikant-evangelist. Een vroeger bestaande tegenstelling is voorgoed verdwenen. Zeer veel aandacht wordt in de toekomst besteed aan de opleiding en vorming van de dienaren des Woords. Wij denken aan de commissie voor het theologisch hoger onderwijs, aan het seminarie, aan de Raad voor kerk en theologie.

De differentiatie èn het ouderlingenambt leidde tot de figuur van de ouderling-kerkvoogd. De weerstand richt zich, wanneer wij goed zien, minder tegen deze ambtelijke figuur als wel tegen deze oplossing van de kwestie tussen Bestuur en Beheer, waardoor volgens sommigen, van rechts en van links, de gemeentelijke zelfstandigheid in financieel opzicht, wordt aangetast, en waardoor volgens anderen, gedeeltelijk dezelfden trouwens, via een zilveren synodale koorde de bezetting der predikantsplaatsen naar de huidige richtingen

wordt bevorderd. Niet alleen komt er zo, zegt men, orthodox geld in vrijzinnige beurzen, maar een modernisme, dat anders uit amechtigheid in elkaar zou zakken blijft nu bestendigd. Hoe dat precies financieel ligt, wagen wij niet te beoordelen. Geestelijk zien ook wij het gevaar dat èn het kerkelijk gesprek èn de beslissing in zake prediking en belijdenis wordt gestagneerd, wanneer men de financiën regelt, alsof allen een zijn. Wij stoten hier op de moeilijkheid, die telkens opdoemt, dat men practisch moet handelen, terwijl men principieel niet klaar is. Wij achten het andere uiterste: „dan maar niets doen", evenmin geestelijk verantwoord, maar ontveinzen ons niet, dat op die manier in feite voortdurend anticipaties plaats vinden. Wij geloven echter in de macht van het Woord, in prediking en sacrament, en in de kracht van het getuigenis der gemeente. Het Woord moet het dan tenslotte doen.

Zal de differentiatie in het diakenambt leiden tot de aanwijzing van vrouwen voor dit ambt? De Commissie, die het ontwerp kerkorde opstelde, wilde de vraag van de vrouw in het ambt uitstellen en de behandeling van de kerkorde daarmede niet bezwaren. Maar de Synode achtte zich niet verantwoord om hierin mee te gaan en wil zichzelf van voorlichting laten dienen door een commissie ad hoc. Acht de Synode voldoende termen aanwezig, dan zal zij ook de gehele kerk om haar oordeel vragen. Merkwaardig, dat in de werkzaamheden der genoemde commissie bleek, hoe van deze kant opnieuw de vraag van het ambt aan de orde kwam; men kon die eenvoudig niet ontwijken. Overigens valt de behandeling van deze materie in 1950. Wij voor ons zijn in de loop van twintig jaren wel iets geavanceerd en achten het nu, afgezien van alle practische en psychologische gezichtspunten, ongehoorzaamheid aan de Heilige Schrift, Paulus incluis, wanneer het ambt, ook dat van ouderling, voor de vrouw gesloten blijft. Evenwel past het om, na een traditie van eeuwen, hier met wijsheid op te treden, want wij zijn elkanders leden, niemand moet iets eigenwilligs drijven.

Daarom zijn wij zo van harte presbyteriaal en – want dat koort er bij – synodaal. Vol verwachting van de meerdere vergaderingen. In Duitsland spreken ze van Kreissynode, Provinzialsynode, Generalsynode. Het nieuwe ontwerp spreekt van classicale vergadering, provinciale kerkvergadering, generale synode. Dat is meer dan de opbouw van een bestuursapparaat. Maar wie gelooft het? Wie gelooft, dat ze in de Synode niet aan de leiband lopen van een paar vlotte sprekers of raddraaiers, misschien zelfs van het moderamen?

Wie heeft echt verwachting van zijn eigen classicale vergadering? Wie hoopt op een bijzondere leiding van die vergaderingen? De meesten denken aan de historie van de concilies en van de gereformeerde kerkvergaderingen en zijn meteen met hun oordeel gereed. Het is inderdaad – wij erkennen het – een gevoelige plek. Maar ook een plek, waar zal worden uitgemaakt of wij op een nieuwe wijze in de kerk gaan leven of niet. De Generale Synode is er in deze jaren een gunstig en animerend voorbeeld van, hoe het kan worden. Maar de kerk verder moet nog loskomen en haar eigen dingen doen. Het moet niet zo blijven, dat een classicale vergadering alleen dat menu opdist, wat haar door de Synode wordt voorgezet. Overigens is dàt laatste anno 1949 niet zo weinig geweest. En het wordt nog steeds meer.

Rondom die vergaderingen werken de organen van bijstand, meer bekend onder de naam van Raden. Komt er een overheersing van die Raden met hun vrijgestelden? De bezorgdheid is gewettigd, maar de vrees is m.i. ongegrond. Wanneer men ze maar zien wil als een verbreding van de vergaderingen tot in de gemeente zelf. Zoals b.v. in een wijkcommissie de ambtsdragers worden aangevuld met enige gemeenteleden. Is deze voorstelling al te naief? Of is dit de enig zuivere? Dan zal voorlichting en uitoefening van bepaalde, toebedeelde taken alleen maar dienst kunnen betekenen. De vraag keert dus naar de vergaderingen zelf terug: Zijt u zich van uw eigen verantwoordelijkheid bewust en handelt u dienovereenkomstig?

En dan de bedieningen. Zij moeten nauw op het ambt worden betrokken. Zij vallen ook onder de verscheidenheid der diensten. Maar zij komen zeer speciaal uit de gemeente op, de ambten vertegenwoordigen meer direct Christus en hebben de leiding in die verscheidenheid der diensten. Er is geen sprake van hoger en lager, meer en minder. Een is uw Meester en gij zijt allen broeders. Naast de ambtsdragers werkzaam. In een bepaalde figuur wordt de dunne wand tussen ambt en bediening wel heel duidelijk, in de vicaris, een bediening in het pastoraat. Wij onthouden ons node van een nadere bespreking van deze figuur. Het is geen toevallige uitvinding uit het speelse brein van een hoogleraar, maar de vicaris ontstond na een moeizame bespreking in twee of drie opeenvolgende Synoden, dus uit gemeen overleg, en werd een antwoord op verschillende vragen over de verhouding van ambt en bediening van ambt en gemeente, van gemeente en kerk. Misschien blijken ten-

slotte de onderscheidingen, die rondom zijn positie gemaakt worden, te subtiel en zijn ze kerkelijk niet bruikbaar, spitsvondig zijn ze m.i. niet. De bediening naast de ambtsdrager, de vicaris naast de herder en leraar.

III. *Apostolaat en belijden*

Dit zijn de scharnieren van de nieuwe kerkorde. Hierop wordt de hoogste lof gezongen en de scherpste blaam gelegd. De lof is deze: Nu treedt de kerk uit haar isolement, met haar ik-zuchtigheid, nu gaat het haar om de ander, om de anderen. De blaam is deze: Wat zal de kerk bij de buitenkerkelijken bereiken, als zij geen duidelijk eigen geluid geeft? Hoe kan de kerk aan zending doen en aan evangelisatie en aan kerstening, als ze zelf niet goed weet, wat ze zeggen en doen moet, wat haar woord is en dienovereenkomstig haar daad?

Laten wij beginnen met dit vast te leggen: De uitgang naar de wereld is onmogelijk zonder de ingang in het heiligdom. Het apostolaat blijft een slag in de lucht, wanneer wij in de kerk niet zouden komen tot het rechte belijden. Maar dan tevens dit: De kerk zal nooit tot het echte belijden komen, wanneer ze niet gesteld wordt voor de roeping tot het apostolaat. Want belijden, dat gebeurt juist ten aanhore van anderen, niet alleen van gelijkgezinden, maar ook van tegenstanders en van nieuwsgierigen.

Verder mag dit volmondig worden toegegeven, dat in deze positie en in deze volgorde (nog geen rangorde!), de kerkorde afwijkt van de orden uit de tijd der reformatie. Toen diende de orde der kerk vooral met het oog op het interne leven der kerk. Men kon nog de ene kerk op het oog hebben, in hare valse en ware gedaante, men had nog het geconsolideerde corpus christianum. De kerk kon, om Christus' wil, ook meer doel zijn in haar zelf. De prediking van het evangelie van het Rijk was in de kerk ingebed. In de huidige discussie is het nu een punt geworden, of de prediking van het Rijk zo centraal moet gesteld worden als hier en b.v. ook in het geschrift: „Fundamenten en Perspectieven" geschiedt. Wij voor ons menen, dat het mag en dat het met het oog op de huidige situatie van kerk en van wereld zelfs moet. Maar wij hebben niet te vergeten, dat een kerk, die geen Christus-belijdende geloofsgemeenschap zou zijn, ook het evangelie van het Rijk niet op behoorlijke wijze kan brengen. Hier liggen reële gevaren en de waarschuwingen daartegen zullen wij niet in de wind hebben te slaan. Alleen een zeer concreet

en helder getuigenis zal de moede en wanhopige mens onzer dagen kunnen bereiken. Wat zou het echter nog betekenen, wanneer wij hem trachtten bezig te houden, maar de ergernis van het kruis vermeden?

De kerk zelf kan zich in deze testen door haar houding ten opzichte van Israël. Want het gesprek met Israël moet de prediking levend en concreet maken. In de weerstand tegen de zgn. „Israël-hobby van de Synode", in de weerstand tegen de bijzondere positie van Israël tot op de huidige dag en van onze speciale roeping jegens dit volk, menen wij te ontwaren een onbewuste weerstand tegen Jezus van Nazareth, de Messias van de Joden, wie de Joden zelf het toentertijd zwaar aanrekenden, dat Hij zichzelf Gode gelijk maakte, toen Hij zichzelf Gods Zoon noemde. Deze weerstand is er over de hele linie in de kerk, maar in verschillende richtingsconferenties van rechts en van links blijkt dan ook meermalen, dat de godsdienstphilosophie zijn duizenden verslaat, dat wil in dit geval zeggen: dat wij veel sterker bij ideeën en begrippen leven, dan we zelf wel weten, zodat het leven van het geloof er aan te gronde gaat. Met dit gezichtspunt zijn wij deze kroniek begonnen. Israël nu brengt er de diepte en de beslissing in: het gaat om ons leven, het gaat om die Ene eenmaal, God is aan het handelen ook met ons en wij kunnen niet zelf naar eigen goeddunken uitmaken, wanneer wij er eens ernst mee zullen maken. Heden, zo gij Zijn stem hoort. De God der philosophen is een afgod. De God van Abraham, Izak en Israël, die is God.

Een enorme taak komt voor ons te liggen. De evangelisatie – en dat bij zulke uitkomsten van de volkstelling. De kerstening – en dat, waar wij zelf zo geweldig verdeeld zijn ten opzichte van de plaats der overheid, ten opzichte van de cultuur (film, school), de politiek, de levensstijl van christendom en volksleven; wat dat laatste betreft denken wij b.v. aan de Zondagsheiliging.

Wij worden zelfs opgewekt tot de voortgaande Reformatie van het volk. En daarmee is dus niet alleen geestelijk, kerkelijk en theologisch, maar ook cultureel, maatschappelijk en politiek onze positie in geding tegenover Rome. Met spanning en verwachting zien wij uit naar een herderlijk schrijven Rome-Reformatie, dat, langdurig en gedegen voorbereid, anno 1950, op de Synodetafel zal worden gelegd en, na aanvaarding, de kerk zal worden aangeboden. Zien wij het goed en zijn wij niet bevangen door een verkeerd en ongemotiveerd Hervormd chauvinisme, dan is er bepaaldelijk één kerk

in Nederland, nl. de Hervormde, die een woord en een daad heeft te stellen tegenover Rome, men mag ook zeggen ten dienste van het gehele volk en dus ook ten dienste van Rome. Want wij behoeven het niet van Rome te winnen, evenmin het tegen Rome te verliezen. Wij pretenderen in ootmoed en schaamte, tegelijk in trouw aan de belijdenis van de vaderen, dat wij, als openbaring van de kerk, voor haar éénheid, heiligheid en catholiciteit opkomen, ook tegenover alles wat wij als verwrongen kerkegoed in Rome diskwalificeren.

Dit apostolaat, welke kerk zal het kunnen uitvoeren? Alleen de Christus-belijdende Kerk. En zo komen wij aan het slot tot de zaak, die ons toch eigenlijk de gehele tijd heeft beziggehouden: Hoe komen wij tot belijden? Want, wij zijn er af! Ook de meest rechtse broeders zijn er af! En ik ben er zwaar van onder de indruk, dat een uiterlijk en formeel getuigenis niet helpt, ja zelfs de zaak benadeelt. De Commissie voor de kerkorde profeteert in haar voorrede, dat de strijd om de belijdenisgeschriften eerst recht zal ontbranden, wanneer de kerkorde gaat werken. Wat dat betreft overkomt ons dus niets vreemds. Maar wij hopen, dat wij elkander niet op een afstand, niet formeel, ook niet in wantrouwen, maar met grote ernst, felheid, taaiheid en geloofsmoed zullen mogen benaderen. Wij voor ons menen, na velerlei pogingen om iets te bereiken, dat het uiterst moeilijk zal zijn om in de huidige situatie te beginnen met het opstellen van een belijdenis omtrent het gezag van de Schrift. Men zou kunnen verwijzen naar art. 3–7 van de Confessio Belgica, maar wij leven er zo ver vandaan, dat telkens weer blijkt, hoe wij in feite het gezag niet aanvaarden. Hoe kunnen wij op nieuwe wijze de Schrift benaderen en uitdiepen, zó, dat een ander zegt: ja, dat is de waarheid! of desnoods: Ja, dat is het getuigenis van de H. Schrift, maar ik geloof het niet. Hoe kunnen wij weer zó spreken en handelen in gemeenschap met de belijdenis der vaderen, dat een ander zegt: Ja, ik doe mee! of desnoods: Ja, zó was het, maar ik doe niet mee?

Wij hebben niets aan vrijblijvende gesprekken, waarna ieder weer zijns weegs gaat. Men zegt dan: wij zijn zo ver uit elkander gegroeid, wij moeten heel omzichtig en moeizaam elkander trachten te beluisteren en te verstaan. Misschien ben ik ongelovig-ongeduldig, maar ik zou liever een verkeerde beslissing riskeren, dan dat wij de zaak telkens maar weer laten zitten, eigenlijk elkander telkens maar weer laten zitten. Onlangs hoorde ik een kundig theoloog van oude stempel uiteenzetten, dat wij tegenwoordig drie hoofdrichtingen in

de Hervormde Kerk hebben: gereformeerden, vrijzinnigen en Barthianen; waar de laatsten bijhoorden, was volgens hen niet precies te zeggen. De onderscheiding is wat simpel, dat zal deze doctor wel toe geven, maar ze is voorlopig niet onbruikbaar. Ik zou alleen willen zeggen, dat men nu niet zo moet verdelen, dat de eersten voor het belijden opkomen, de vrijzinnigen voor het apostolaat en de derde groep voor de combinatie van beide. Zo ligt het niet, en zo moeten wij elkaar ook niet lokettiseren. Toch dreigt de een zich blind te staren op de belijdenis, de ander op het apostolaat, de derde op de schone dialectische verhouding van beide. Daar zullen wij in de Hervormde Kerk nog vanaf moeten, al zal het moeite kosten. En dat dan juist in gehoorzaamheid aan de Heilige Schrift. Laat het Woord zijn werk maar doen en zijn macht en gezag zal wel blijken.

Dan krijgen wij misschien een antwoord op de onbevredigdheid over de hedendaagse prediking. Sommigen wijten dit aan de huidige predikers. Maar ik vrees, dat hier juist een vorige generatie mede schuld draagt, doordat de smaak bedorven is. Laten wij samen in de schuld vallen. Ze krijgen van mij niet meer te horen, dat de vrijzinnigheid de kerk leeg-, of de rechtzinnigheid de kerk doodgepreekt heeft. Het Woord ligt in de bedeling van de Geest, maar het wordt afgebeden in de gemeenschap der heiligen.

Dan zullen wij misschien kanselboodschappen mogen produceren, waarvan men erkent: dit is concreet, dit is naar Gods Woord, hieronder kunnen wij ons scharen.

Dan zullen wij nog formulieren en gebeden opleveren, die uit het leven der Kerk komen en in moderne vorm door alle gelovigen herkend worden. Hebt u enige fiducie in het a.s. Dienstboek? Of zegt u: het wijkt natuurlijk af, of: het is natuurlijk star-orthodox, of: het zal wel bewegelijk-dialectisch zijn? Zo komen wij er nooit uit, zo krijgen wij ook niets, want de Here God heeft er geen genoegen in om zulke mensen wat te schenken.

En wat zullen wij tenslotte met de proeve van omschrijving van een nieuw belijden, wat zullen wij met „Fundamenten en Perspectieven"? Niet zeggen, dat het een „beschimmeld domineestaaltje" is, ook niet zeggen, dat hieruit wel blijkt, „hoe diep onze kerk geestelijk gezonken is", in geen geval beweren, dat het een welbewuste en geraffineerde camouflage is van de feitelijk ketterij en van de distantie tot de vaderen, maar zelf gaan belijden, contra of pro, al naardat het mag en moet, en op deze wijze Christus in

zijn Kerk dienen, de dwalende broeders terechtbrengen, de wereld een helder getuigenis geven. Daaraan hebben wij dan werk genoeg en voor de verkeerde kritikasterij blijft geen ruimte meer over.

De Kerk zal reeds op deze wijze weren, wat haar belijden weerspreekt. Maar dat gaat dan nog verder. Opzicht - tucht - uitsluiting. Het woord ban is tot mijn spijt vermeden. Het spijt me, niet, omdat ik dorst naar ketterbloed, maar omdat het uiterste in al zijn verschrikking moet worden aangewezen. De tucht gaat rechts niet ver genoeg en links te ver. Zit er nog een in het midden ook? Of zullen wij uit de kracht van de werkelijkheid van God en van Jezus Christus elkander toch vinden in de gemeenschap van de Geest. De waarheid maakt vrij, maakt ruim, maakt één èn maakt onverzettelijk. Wie de Heer Jezus niet leeft, die zij een vervloeking. Maranatha. Zijn komst is het, die ons heil volmaakt. Wie zou nu niet met ieder, die maar wil, eerbiedig en gehoorzaam naar de Schrift gaan luisteren? Om zo tot waarachtig en, zo God wil, gemeenschappelijk belijden te geraken.

Het is geen kroniek geworden met jaartallen en cijfers. Het werd een poging om te peilen, wat de Hervormde Kerk in deze jaren bewoog.

Wat is de kerk? Wat doet de kerk? Wat zegt de kerk? Wij zouden nog veel simpeler kunnen vragen: komt de Paascollecte er en zal het nieuwe kerkewerk bestendigd blijven? Komt de kerkorde er en zal alles op deze nieuwe wijze kunnen gaan functioneren? Of is het beter, dat wij 1816 vooralsnog houden, is het beter, dat we met de reglementen doorgaan? Als er vaart zal betracht mogen worden, dan alleen met die spoed, die bij de ernst en de heiligheid van de kerk past. Het gaat om een nieuwe reformatie in hoofd en leden. Dan moeten de krachten niet versnipperd worden aan kleine dingen.

Maar mogen wij de dag van de kleine dingen en van de kleine mensen verachten? Als God, de Here, ons geen grote beschikt? Laten wij de boodschap van de Schrift mogen verstaan en laten wij bidden.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

K. H. Bouman, *Forgotten Gods.* Primitive Mind from a traveller's point of view. Introd. by G. van der Leeuw. With a portrait and 29 illustr., 98 pp. Leiden, Brill, 1949; geb. f 6,—.

Deze posthume uitgave bevat een negental opstellen over anthropologisch-godsdiensthistorische onderwerpen van de hand van de overleden Amsterdamse hoogleraar in de psychiatrie en de neurologie. Een bundel van nog geen honderd blz., maar met een hoogst belangwekkende en rijke inhoud, waarvoor wij zeer dankbaar mogen zijn. „Forgotten Gods" zijn de machten die de prehistorische en vroeghistorische mens vereerde, en die hier worden opgespoord met behulp van de survivals die tot in het heden bleven bestaan, van de anthropologische vondsten, en van het diepe inzicht in de menselijke geest dat Bouman zich door zijn eigenlijke studieterrein verworven had. Maar hoeveel studie en belezenheid er ook achter deze bundel moge liggen, het is allerminst studeerkamerwerk. Dank zij zijn reizen, niet alleen naar de prehistorische vindplaatsen in Europa, maar ook naar Australië en Amerika, waar hij het leven der primitieven uit eigen aanschouwing leerde kennen (en hoe scherp heeft hij daar waargenomen!), wordt hier een levendige, concrete beschrijving gegeven, die de lectuur ook voor de niet-godsdiensthistoricus tot een genot maakt. Zo wijst hij bijv. in Ch. I aan, hoe achter de stierengevechten in Zuid-Europa een oude traditie zit van stiercultus en 't ritueel doden van de heilige stier, de incorporatie van levenskracht en vruchtbaarheid, en daarachter ziet hij „the slaying of the mangod" liggen. In II en III komt de ouderdom van heilige plaatsen ter sprake, die hun heilig karakter plegen te bewaren ondanks wisseling van cultuur en religie. Achter en onder vele locale Mariakapellen ligt een plek waar men de aardemoeder vereerde. In V horen we wat de zin is van het beroemde megalithische monument van Stonehenge; in IX bespreekt hij de combinatie van vogel en slang, een ideogram voor het heilig huwelijk van hemel en aarde. – Dat men hier en daar bij de lectuur vraagtekens zet is onvermijdelijk. Er blijft nu eenmaal allerlei onzeker bij de interpretatie van prehistorische gegevens; men kan nooit verder komen dan een analogie met de nog bekende primitieven. Op verschillende bladzijden had het hypothetisch karakter van des schrijvers opvatting nog wat sterker kunnen worden geaccentueerd; zo bijv. bij het opeten van de gedode vader (leider van de clan) op blz. 24. Het ontstaan van de slangverering zoals op blz. 81 geschetst, vind ik niet overtuigend. Hier en daar is een kleine onjuistheid te signaleren: Apis en Mnevis beide gewijd aan Osiris (12); Isis heeft Apishorens (33); de kibla naar het graf van Mohammed (46). Maar dat doet niets af aan de erkentelijkheid voor dit werkje dat een boeiend beeld geeft van oeroude religieuze vormen.

H. W. Obbink

JEAN BOISSET, *Das Christentum: eine geoffenbarte Religion.* (Sammlung gemeinverst. Vorträge u. Schriften a. d. Gebiet der Theologie u. Religionsgeschichte 191). Tübingen, Mohr 1948; 45 S., D M 1,50.

Op de titel van deze brochure afgaande zou men hier een apologetiek van het Christendom kunnen verwachten, waarin dit bijv. tegenover andere religies als de geopenbaarde godsdienst wordt voorgesteld. De inhoud is echter van geheel andere aard, al worden hier wel dingen aangeroerd en lijnen getrokken die voor de apologetiek van belang zijn; het probleem dat het thema voor dit geschriftje vormt is dat van Openbaring en Rede. Bij Godskennis gaat het inderdaad om Gods-*kennis*, d.w.z. de rede, het menselijk denken heeft daarbij wel degelijk een functie naast gevoel en wil. Het gaat er nu om, te zien wèlke functie de rede hierbij heeft. Als een belangrijk moment wordt aangewezen dat de rede boven zichzelf uitwijst naar een terrein, dat zij niet meer beheersen kan: en zo wordt zij zich haar grens bewust, en zo postuleert zij het bovennatuurlijke; zij wijst de rationele wereld de noodwendigheid van de bovenrationele werkelijkheid aan; zij eist, als het op de laatste werkelijkheid aankomt, Openbaring. Verder kan zij uit zichzelf niet komen. Maar als God zich openbaart, dan komt haar tweede functie: het geopenbaarde assimileren, doordenken en er zich inleven; dat is de werkzaamheid van het geloof. Geloof en rede zijn nl. geen tegenstellingen; ze zijn onder een bepaald gezichtspunt zelfs ident: der Glaube ist die Weise der Vernunft, die sich um die Erkenntnis Gottes bemüht, um das Eindringen der Intelligenz in das Herz der Wirklichkeit. Ruimte om een indruk te geven van het gehele betoog ontbreekt hier. Het boekje is om meer dan één reden ten zeerste de moeite waard. Ten eerste als kennismaking met des schrijvers ,,théologie de tension" die in de franse reformatorische theologie van onze tijd een eigen en belangrijke plaats inneemt; zij wil noch een scheidingslijn trekken, noch een compromis stellen tussen rede (denken) en openbaring (geloof), maar veeleer leven uit de spanning, de antinomie tussen deze twee grootheden. Ten tweede om de wijze waarop de auteur het probleem hier aanpakt: e.z. uitgaand van de arbeid van Sabatier, Monod, Goguel; a.z. in zijn erkenning van het onvoorwaardelijke openbaringskarakter van het Evangelie herhaaldelijk dicht naderend tot Barth. Ten derde om zijn opmerkingen over ,,algemene" en ,,bizondere" openbaring, waarvan hij zó niets weten wil. – De titel lijkt mij niet gelukkig, niet alleen omdat zij de inhoud niet voldoende aangeeft, maar nog meer omdat ,,geopenbaarde religie" mij een foutief spraakgebruik lijkt. Religie wordt niet geopenbaard; zij is antwoord op openbaring. Enige malen verliest de Schrijver het onderscheid tussen Evangelie en Christendom uit het oog.

H. W. O.

OUDE TESTAMENT

M. DAVID, *Een nieuw-ontdekte babylonische wet uit de tijd vóór Hammurabi*. Een uitgave vanwege de Stichting voor niet-westers recht. Leiden, 1949, 28 blz., f 2,50.

De oudheidkundige dienst van de staat Iraq was zo fortuinlijk in 1945 en de volgende jaren vlak ten zuiden van Bagdad tabletten op te graven met akkadische inschriften. Een der grote tabletten – 12 bij 11½ cm – werd door Prof. Götze, van Yale University, in 1948 ontcijferd. Het tablet bevat voorschriften voor de stad Eshnunna uit de 20ste eeuw voor het begin onzer jaartelling, dus 2½ eeuw voor Hammurabi. Er zijn bepalingen over tarieven (geleide economie uit 1949 voor Chr.!), over straf, huwelijk, vermogen en over de slaaf. Er komen verschillen en overeenkomsten naar voren met Hammurabi's wet, met de latere assyrische wetten en met de wetten uit het Oude Testament. Ook bij Eshnunna mag men niet van codificatie van geldend recht spreken. De wet is een hervorming op rechtsgebied, door een krachtige heerser ingevoerd.

Het belang voor de geschiedenis van het recht en voor de bestudering van het O.T. komt duidelijk voor de dag in het overzicht dat Prof. David geeft. Met verwachting zien wij uit naar de aangekondigde editie en bewerking van het nieuwe materiaal.

Een brede weergave van de inhoud van David's brochure van de hand van Prof. Gemser vindt men in het tijdschrift Hervormde Teologiese Studies, Pretoria, Aug. 1949.

Het titelblad wordt ontsierd door twee onnederlandse samenvoegingen, „nieuw-ontdekt" en „niet-westers recht". De prijs van deze met gewone letter gezette brochure doet naar uitbreiding der geleide economie verlangen.

DE BOER

NIEUWE TESTAMENT

J. H. BAVINCK, *Geschiedenis der Godsopenbaring*, Deel II: *Het Nieuwe Testament*. Kampen 1949, 702 blz., geb. f 8,90.

Dit boek beleefde reeds een tweede druk. Wel een bewijs, dat er vraag naar dergelijke werken is. Het wil een handboek voor de kennis der bijbelse geschiedenis zijn, en allen, die de bijbelse geschiedenis moeten doorgeven, behulpzaam zijn. Het spreekt dus vanzelf, dat het algemeen begrijpelijk moet zijn en generlei bijzondere wetenschappelijke pretenties heeft. Dat betekent natuurlijk niet, dat er niet velerlei wetenschappelijke studie achter dit werk ligt. Integendeel, de wetenschappelijke bestudering van vele vragen betreffende de archaeologie, de samenstelling van de evangeliën, de chronologie, de herkomst van de brieven, de theologie van het Nieuwe Testament zijn erin verwerkt, vooral ook in de aantekeningen aan het slot van de paragrafen. Doordat het eenvoudig, sober, begrijpelijk geschreven is, zal het voor velen als hulpmiddel bij het doorgeven van de bijbelse geschiedenis aan waarde winnen.

Dat dit werk bepaalde uitgangspunten heeft, is niets bijzonders. Alle

boeken van dergelijke aard hebben ze, of de schrijvers zich dat bewust zijn of niet. En deze schrijver heeft ze zeer bewust. Hoewel hij de moeilijkheden van wetenschappelijke aard hier en daar ten volle erkent, zoekt hij de oplossing steeds in een bepaalde richting: de harmonisering van allerlei wat aanvankelijk moeilijk met elkaar te rijmen schijnt. De schrijver wil kennelijk uitgaan van de inspiratie van de Heilige Schrift. Het vierde evangelie en de synoptici, en de synoptici onderling worden chronologisch nauwkeurig met elkander in overeenstemming gebracht, soms tot op dag en uur toe. Dit heeft tot gevolg, dat de synoptische stof in het tijdschema van Johannes moet worden ingepast, en voor die inpassing ontbreken vrijwel de gegevens, zodat deze geharmoniseerde chronologie eigenlijk op volkomen onzekere veronderstellingen berust. Bovendien betekent deze harmonisatie dat allerlei, wat tweemaal verteld wordt, ook tweemaal gebeurd moet zijn. De tempelreiniging is tweemaal gebeurd (blz. 101, 106, 386 v.), de gelijkenissen van mosterdzaad en zuurdeeg zijn tweemaal gepredikt (blz. 335), de klacht over Jeruzalem is tweemaal geuit, in precies dezelfde woorden (blz. 337), de gelijkenis van het avondmaal heeft Jezus, met enkele wijzigingen, tweemaal gebruikt (blz. 340). Soms worden verhalen op wel zeer gewrongen wijze met elkaar in overeenstemming gebracht. Mt. 20 : 20 en Mc. 10 : 35 worden in deze woorden geharmoniseerd: ,,Salome vroeg, maar haar zonen, Johannes en Jacobus vroegen ook, het was hun gemeenschappelijk verlangen'' (blz. 371), Mt. 20 : 29, Mc. 10 : 46, Luc. 18 : 35 aldus: ,,Waarschijnlijk moeten wij het ons zo voorstellen, dat er twee blinden waren, maar dat één van hen (nl. Bar-Timeüs) het meest handelend optrad'' (blz. 394). De beschrijving van het einde van Judas in Handelingen 1 wordt met die van Mt. 27 is overeenstemming gebracht. De naam ,,Akel-dama'' wordt naar Mt. 27 verklaard. Dat de oorsprong van die naam in Hand. 1 anders verklaard wordt, wordt niet vermeld (blz. 496). Ook uit dit werk blijkt, dat een volkomen harmonisatie onmogelijk is of tot zeer onwaarschijnlijke constructies moet leiden. Het spreekt vanzelf dat bij de beoordeling van dergelijke ogenschijnlijk ondergeschikte punten bepaalde uitgangspunten in geding zijn.

Het prospectus vermeldt dat dit werk een geheel eigen karakter draagt door de sterke psychologische inslag. Dat is stellig als lof bedoeld, anders zou het niet in het prospectus staan. Of het dat ook inderdaad is? Het N.T. geeft nu eenmaal zeer weinig concrete gegevens voor psychologische beschrijvingen, zodat deze dan ook meestal op fantasie moeten berusten. Erger is nog, meen ik, dat, als hieraan te grote aandacht besteed wordt, allerlei zware accenten daar gelegd dreigen te worden, waar het N.T. ze volstrekt niet legt. M.i. is de schrijver niet steeds aan dit gevaar ontkomen (bijv. blz. 20, 30, 49 vv., 109, 119 v., 132, 156 v., 239, 614).

De schrijver houdt zich aan de tekst van de Statenvertaling. Dat er zo iets als tekstproblemen bestaan, wordt nauwelijks duidelijk, of het zou moeten zijn door de vermelding van de lezing van codex D in Hand. 19 : 9 op blz. 602 en de ontzegging van de brief aan de Hebreeën aan Paulus, die in de Statenvertaling toch als schrijver genoemd wordt. Zulk zwijgen over de tekst zou men met de bestemming van het boek kunnen

rechtvaardigen, als soms niet werd gewerkt met een bepaalde tekst van de Statenvertaling, die stellig onjuist is. Ik noem bijv. Mc. 9 : 29, waar „en vasten" stellig niet in de tekst hoort (blz. 281) of Luc. 9 : 55 v. (blz. 290), of de teksten van het Onze Vader bij Mt. en Luc., die nog veel sterker uiteenlopen dan de Statenvertaling naar een latere, reeds ten dele geharmoniseerde tekst, doet vermoeden (blz. 329).

Dat de gelijkenis van de twee zonen tegelijk een waardevolle les over de beleefdheid is, is nu juist, vanuit het N.T. beoordeeld, niet zo bijzonder waardevol, dunkt mij (blz. 395). J. N. SEVENSTER

G. QUISPEL, *Ptolémée, lettre à Flora, texte, traduction et introduction* („Sources chrétiennes", edd. De Lubac et Daniélou; série annexe de textes non-chrétiens); éditions du Cerf, Parijs, 1949 (104 pp. 8°, frs. 280.–).

De brief aan Flora is een buitengewoon belangrijk, immers een authentiek Valentiniaans document, dat bovendien de betekenis van de Joodse Wet voor het Christendom behandelt met een voorbeeldige helderheid. Het doet dit uiteraard vanuit het gnostische standpunt van de auteur, maar *deze* gnosis is, onmiskenbaar en centraal, Christelijk. Wijlen De Faye (Gnostiques et gnosticisme, Parijs 1913) onderstreepte de noodzakelijkheid om onze vizie op de Gnostiek zoveel mogelijk uit de uitingen der Gnostieken zelf te reconstrueren en gaf daarvan een inspirerend voorbeeld. Wanneer eenmaal de gnostische bibliotheek van Chènoboskion uitgegeven zal zijn, zullen wij daarvan méér weten dan b.v. Irenaeüs en Epiphanius zelf! Het is Epiphanius, die in *Haer.* 33 : 3–7 ons dit document van de tweede generatie der Westerse Valentinianen heeft bewaard. Men zou gaarne vele bladzijden van zijn lucubraties inruilen voor een herhaling van deze goede gedachte! Laten wij hem dankbaar zijn althans voor deze. Immers het belang dezer – zéér verschillende – Gnostieken ligt in 't feit, dat men zou kunnen zeggen, dat zij – en juist zij – de kerkelijke denkers genoopt hebben tot het produceren van de theologie, die het *kèrugma* veilig moest stellen. De „ketterbestrijding" is voor de wording en vorming van het kerkelijke denken wellicht nòg vitaler en nog *meer fundamenteel* geweest dan men kon vermoeden, en dat ondanks de – voor òns – wonderlijke plastiek der gnosis, gelijk Irenaeüs en zijn opvolgers die catalogizeerden.

Juist de „brief aan Flora" geeft ons er een blik op, waarin de kracht van déze „gnosis" lag en Clemens Alexandrinus heeft die dan ook geenszins veracht of onderschat! Leest men dit boekje, dat de Heer Quispel zo voortreffelijk heeft „voorzien van alle gemakken", dan zal men soms denken: dit had gisteren geschreven kunnen zijn! Dat overkomt ons vrij zeker, als men de keurige, levende Franse vertaling van de schrijver doorleest (pp. 47–69), die de Griekse text flankeert. Ook aan die text heeft de uitgever àlle zorg besteed. Hij zal voorlopig, m.i., wel de text zijn, waarnaar men *het best verwijzen kan*, beter dan naar die van Harnack in Lietzmann's „Kleine Texte" No 9 (1904). Burkitt zegt in zijn *Church and Gnosis*, a Study of Christian thought and speculation in the Second

Century (Morse-lectures, 1931, Cambridge Univ. Press 1932) p. 51, m.i. terecht: „I feel certain that the system of Valentinus, as formulated by Ptolemaeus and summarized by Irenaeus (*Adv. Haer.*, ed. Harvey, I pp. 5, 80), was consciously a *Christian* philosophy, designed to exhibit the essential truth of the Christian Religion to Greek-thinking men who regarded the *soma-sema* theory of human life as obvious..." (p. 52) „Valentinus is no more materialistic in intention than the Nicene Creed, and in judging him to-day we ought to be as sympathetic to his phraseology as we are to the wording of the historic Creeds."

H. Jonas' *Gnosis und spätantiker Geist* (I Die mythologische Gnosis; Göttingen, v.d. Hoeck en Ruprecht 1934) vermeldt de Brief aan Flora slechts even (p. 362) en H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen, Mohr, 1949) in het geheel niet. Bij 3,6 ⟨*αὐτοῦ*⟩, commentaire p 73 zou gedacht kunnen zijn aan W. v. Loewenich, *Das Johannesverständniss im zweiten Jahrhundert* (Beihefte ZNW, 13; Töpelmann, Giessen, 1932), p. 73/4, waar deze moeilijke plaats èn de conjecturen in verband met de algemene interpretatie worden besproken. De S. kiest daar b.v. voor Heracleons opvatting van Joh. 1 : 3 als Ptolemaeïsch, ondanks Iren. (Harvey) I, 77. Loewenich verwerpt de invoeging van ⟨*αὐτοῦ*⟩, Doch in 't commenteren kan men steeds verdere wensen stellen! Wat wij hier verkregen is blijkbaar wèl overwogen, ter zake dienende in een editie als deze, en stimulerend voor de lezer. Moge dit boekje vele oplagen beleven; het verdient dit ten volle. Druk en correctie troffen mij als bizonder verzorgd.

J. de Zwaan

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

H. R. G. Günther, *Idee einer Geschichte der Frömmigkeit*, Mohr, Tübingen 1948, 47 S.

De schrijver onderscheidt tweeërlei aanpak in de geschiedenis der religie en van het christendom: 1. De subjectief-psychologische en 2. de objectief-zakelijke. De eerste legt de nadruk op de vroomheid, de religieusiteit; de tweede op het dogma, de geloofsleer, de ideologie. Tegenwoordig heerst nog altijd de objectief-zakelijke methode, d.i. de dogmatische of ideologische. Flacius, Hegel, Baur, Ritschl, ook Harnack, zijn de grote vertegenwoordigers van het rationalistische en intellectualistische element. De leer gaat boven het leven. Typerend is hier de wijze waarop Ritschl het Piëtisme beschouwt. Hij zag het veel te constructief en te leerstellig.

Geleerden als Sell, Heiler, Von Schubert e.a. hebben telkens weer geëist, dat men de geschiedenis der christelijke vroomheid zou schrijven. Schleiermacher heeft hier nieuwe banen gewezen. Hij legde de nadruk op de eigen Christus-ervaring en het verstaan van het religieuze leven. Behalve Schleiermacher hebben vooral Wobbermin en Dilthey hier nieuwe gezichtspunten geopend. Het wordt volgens Günther tijd, dat de aandacht veel meer op de historie der christelijke vroomheid wordt gericht.

Günther herinnert er aan, dat het subjectieve en het objectieve *niet* van elkander mogen worden gescheiden. Tegen zijn wens, dat men in de kerkhistorie veel meer aandacht aan de geschiedenis der vroomheid moet geven, kan men moeilijk bezwaren hebben. Wanneer hij echter de vertegenwoordigers „einer bewuszten Weltfrömmigkeit" wil opnemen (36), vraagt men zich toch af, of de kerkhistorie zich daartoe wel mag lenen. Wij kunnen Günthers beschouwingen over de jonge en de oude Luther (13f.) ook niet delen. Het verlossingsdrama is bij Luther nooit naar het inwendige leven der ziel verlegd. M. VAN RHIJN

GERHARD EBELING, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Mohr, Tübingen 1947, 28 S.

Dr Ebeling, kerkhistoricus te Tübingen, beantwoordt in deze studie eerst drie vragen. 1. Welke plaats moet in de theologie aan de kerkgeschiedenis worden toegekend? 2. In welke verhouding staat de kerkgeschiedenis tot de wetenschap der geschiedenis in het algemeen? 3. Hoe moeten wij de relatie zien van de profane geschiedenis tot de kerkhistorie? Bij deze laatste vraag herinnert Ebeling er aan, dat het christelijke denken over de historie het Griekse afwijst en aanknoopt bij het Oude Testament. Met de Reformatie kwam het christelijke denken over de geschiedenis eerst werkelijk tot zijn recht.

In de loop der kerkgeschiedenis zijn er drie grote typen van het begrip kerkhistorie te voorschijn getreden. 1. Het Rooms-Katholieke type. Alles wat met de R.K. kerk in relatie staat, behoort in de kerkhistorie. 2. Het type kerkgeschiedenis bij de „Schwärmer". Het gehele kerkbegrip wordt opgelost. Alleen het onzichtbare heerst. 3. Het Reformatorische type. Dit type worstelt met de begrippen „zichtbare" en „onzichtbare" kerk. Omdat er hier onzekerheid bestaat, is ook de aanpak der kerkhistorie onbevredigend.

Ebeling tracht nu een oplossing te vinden in deze richting, dat hij de kerkhistorie definieert als de geschiedenis van de uitlegging van de Bijbel. Volgen wij deze definitie, dan is het terrein der kerkhistorie vastgesteld: de kerkhistorie voltrekt zich dáár, waar bij de exegese van de Bijbel het getuigenis van Christus wordt gehoord (S. 22). Tegelijk is met deze omschrijving ook het wezen der kerkgeschiedenis bepaald. Als geschiedenis van de exegese van de Bijbel is de kerkhistorie de geschiedenis van de tegenwoordigheid van de onder Pilatus gekruisigde en opgestane Christus (S. 27). En eindelijk wordt het ons langs deze weg mogelijk, het theologisch karakter van de wetenschap der kerkgeschiedenis te bewaren.

De voordracht van Dr E. bevat belangrijke gedachten. Toch vraagt men zich af, of wij op de aangegeven wijze verder komen. E. meent dat de uitlegging van de Bijbel zich voltrekt in eredienst en gebed, in theologische studie, persoonlijke beslissingen, organisatie en kerkpolitiek, pauselijke heerschappij, oorlogen, werken van barmhartigheid, kloosterleven, martelaarschap, kettervervolging (S. 24). Maar als dit alles er bij behoort – en het behoort er bij – is het dan toch maar niet beter om bij de oude, zij het gebrekkige, opvatting der kerkhistorie te blijven? M. VAN R.

A. F. N. Lekkerkerker, *De Reformatie in de crisis*, H. Veenman & Zonen, Wageningen 1949, 281 blz., f 7,90.

Dr Lekkerkerker heeft in dit boek een reeks van helder geschreven, en voor ieder ontwikkeld gemeentelid begrijpelijke, opstellen gebundeld. Zijn aandacht richt zich naar twee zijden: 1. naar de liturgische beweging en 2. naar het Rooms-Katholicisme.

De schrijver wijst de liturgische beweging in hoofdzaken af. In de kerk gaat het om de verkondiging van het Woord. De gemeente is allereerst een horende gemeente. De kansel moet de hoofdplaats hebben en niet de Avondmaalstafel. Dogmatiek en exegese zijn belangrijker dan kerkbouw. De kerk is ook geen „heiligdom", maar „een voorhof". Het begrip genade moet zuiver Reformatorisch verstaan worden. Genade is geen kwaliteit of ingieting.

Bij de bespreking van het Rooms-Katholicisme gaat het voor een deel om verwante vragen, uit de aard der zaak ook om geheel andere. De leer van het Mis-offer is afgoderij (238). Het offer van Christus is volstrekt „einmalig". De Bijbel heeft alleen gezag, en de leer van Trente en 1870 betreffende de traditie wordt verworpen. De schrijver staat telkens stil bij de leer der rechtvaardiging, van de vergeving der zonden, de zin van genade en geloof. De opvatting van de kerk als de voortzetting der incarnatie is onaannemelijk. Voor Maria-verering is er geen plaats.

Hier en daar plaatsten wij een vraagteken. Het is onjuist, dat het in de Evangeliën alleen gaat om de verkondiging van het Woord (40, 109 vgg.). Meer dan eens wordt er gesproken over het „zien" (Mt. 11 : 4; Luk. 10 : 23; Joh. 1 : 14). Er bestaat zo iets als een Bijbelse plastiek (vgl. de intocht; de voetwassing, etc.). Waarom zouden wij in de kerk niet mogen knielen? (81). De schrijver maakt niet duidelijk, waarin de bijzondere tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal moet worden gezocht (95, 119). Dr L. vreest van de liturgische beweging, dat zij de kerkdienst ontoegankelijk kan maken voor de niet-ingewijde (114). Ik zou de schrijver heel wat kunnen meedelen over de reacties van tot het geloof gekomen(!) mensen op onze erediensten, waarin alleen het Woord wordt verkondigd. Van vele preken begrijpen zij niets.

Wij bevelen het boek van Dr L. gaarne aan. Ook, omdat het ons ten opzichte van de Hervormde kerk voor een beslissing stelt. Als er tegenwoordig ergens een predikant beroepen moet worden, vraagt men meestal vier dingen. 1. Is hij lid van de Partij van de arbeid? 2. Is hij Barthiaan? 3. Gevoelt hij voor de christelijke school? en, last not least, 4. „Doet hij ook aan liturgie?"

Het boek van Dr L. laat zien in welk een impasse wij in de Hervormde kerk gekomen zijn. Uitgangspunt van het kerkelijke streven is, dat men de Reformatie wil *voortzetten*. Nu komt de liturgische beweging met een totaal andere waardering van de sacramenten dan die der Reformatoren. Wat Dr Noordmans en Dr Lekkerkerker hierover zeggen, is volkomen juist. Wat wil men nu? Voortzetten of een nieuw begin? Wat Dr L. wil, is duidelijk. Maar wat wil nu onze kerk?

M. van R.

D. S. ATTEMA, *Het oudste Christendom in Zuid-Arabie.* N.V. Noord-Hollandse Uitgevers Mij., Amsterdam, 1949.

De Vrije Universiteit te Amsterdam heeft een lectoraat ingesteld voor het onderwijs in het Arabisch en Aramees. Deze aandacht voor het gebied der semietische talen is zeker toe te juichen. Wel kan betwijfeld worden, of de combinatie van beide talen gelukkig is. Men kan de beoefening der linguistiek nu eenmaal niet scheiden van de studie van de cultuur waarbinnen de taal als voertuig dient. Het zou meer voor de hand liggen het Aramees tezamen met het Hebreeuws aan één docent toe te vertrouwen. In combinatie met het Aramees dreigt het gevaar, dat de beoefening van het Arabisch te eenzijdig verbonden wordt met de, toch reeds overmatige belangstelling voor het verre verleden van het Nabije Oosten, terwijl het Arabisch als de heilige taal van een der levende wereldgodsdiensten, welke ook thans nog door millioenen moslims gesproken wordt, in de schaduw komt te staan.

Het onderwerp, dat de nieuwbenoemde lector, Dr D. S. Attema, bij de aanvaarding van zijn ambt, voor zijn openbare les gekozen heeft, is zeker geen bewijs, dat dit gevaar denkbeeldig is; indien althans een dergelijke keuze iets zegt over de richting waarin de docent zijn onderwijs denkt te sturen. Overigens vindt men in deze rede een voortreffelijk overzicht van de bewogen historie, welke het oudste Christendom in dit gebied, te midden van vervolgingen en politieke strijd om de macht, heeft doorgemaakt. De tochten van Halévy en vooral van Glaser naar Nadjran en al-Yaman (Jemen) hebben duizenden inscripties aan het licht gebracht, terwijl nieuwere ontdekkingen, als die van het in 1924 door Moberg uitgegeven Syrische boek van de Himyarieten, onze kennis omtrent dit interessante stukje oude kerkgeschiedenis vermeerderd hebben. Abessynië, Byzantium, Rome, Perzië, Jodendom en Islam zijn erin betrokken geweest.

A. TH. V. LEEUWEN

M. VISSER, *Het leven van Prof. Dr A. H. de Hartog.* Uitgeverij De Graafschap, Aalten 1949. 228 blz., geb. f 7,90.

Een bijna heilige herinnering aan de persoon van De Hartog en een liefdevolle bestudering van zijn werken ligt aan dit boek ten grondslag. Ergens noemt de schrijver De Hartog „onze Ziener en Zegger". Deze typering wijst er al op, dat hij De Hartog bovenal ziet als profeet. De Hartog op de grote debat-avonden van „De Middaghoogte" is voor hem Elia op de Karmel.

Een dergelijke instelling is ook wel nodig om De Hartog te beschrijven en hem recht te doen. Want bij het lezen van dit boek, dat rijk is aan vele uitvoerige citaten uit alle geschriften van De Hartog, begeleidde mij permanent het gevoel: Wat is dit alles ons vreemd! Niet alleen de rhetorische stijl, maar ook de inhoud: deze „heroïsche levensbeschouwing" (blz. 193), dit drieslag-denken, deze „leer der trappen" (blz. 149). De schrijver zegt: „Geen theologant heeft het de moeite waard geacht om een biografische studie over het leven van deze merkwaardige man te schrijven." Maar dat is het niet. De Hartog is zeker de moeite waard.

Maar hij staat zo ver af, althans van degenen, die hem niet in de Amsterdamse kerken meegemaakt hebben, dat ik me inderdaad niet kan voorstellen, dat er op 't ogenblik een theoloog is, van welke signatuur hij ook moge zijn, die zich voldoende congeniaal voelt om dit werk aan te vatten. Nu heeft de heer Visser het gedaan. En hoewel hij jurist en litterator is, weet hij ook voldoende van de theologische structuren en achtergronden af om voor een geschrift als dit berekend te zijn.

Jammer, dat de belofte van de titel niet vervuld wordt. Want van het leven van De Hartog horen we vrijwel niets. 't Blijft bij enkele incidentele opmerkingen daarover. Het boek is veelmeer een bibliografie dan een biografie. En de route door de verschillende werken van De Hartog is wel wat grillig. Alleen op het laatst is de chronologische volgorde gekozen. Dit warrelige karakter komt een gespannen lezing van het boek niet ten goede.

Maar misschien is het een onbillijke eis om van een De Hartog-vereerder te verlangen, dat hij meer ingehouden en geordend over zijn leraar schrijven zal. 't Moet er bij de schrijver, die, voor zover ik hem ken, zelf ook tot de impulsieve naturen hoort, telkens op een spontane manier uit, dat De Hartog groot was als profeet, dichter en apologeet. Hij heeft echter ook oog voor de zwakke kanten van zijn held: diens afkeer van de eschatologie en zijn tekort aan historisch en politiek besef.

Wie een indruk wil krijgen van de onderwerpen, waarover De Hartog heeft geschreven en van de wijze, waarop hij dat deed, kan hier terecht.

G. Ph. Scheers

DOGMATIEK

G. van der Leeuw. *Sacramentstheologie*, G. F. Callenbach, Nijkerk 1949.

Dit boek moest geschreven worden. Na hetgeen Prof. van der Leeuw gedurende tal van jaren als leider van de liturgische beweging heeft voorgestaan en na zijn „Liturgiek'', die reeds een schets van een sacramentstheologie bevatte en zulk een sacramentstheologie tot vooronderstelling had, kon een uitvoerige verantwoording niet achterwege blijven. En nu bezitten wij haar dan. Of wij thans weten waar wij aan toe zijn? Ik vermoed dat ik niet de enige ben, die na lezing van dit geschrift met een aantal vraagtekens en onbehagelijkheden bleef zitten. Daarom wil ik althans proberen, die vragen te formuleren en die onbehagelijkheden aan te wijzen, in de hoop dat er meer klaarheid komt.

Het boek is met grote vaardigheid, met esprit en van een ontzagwekkende kennis en belezenheid uit geschreven. Het valt, na een inleiding, waarin de verwantschap tussen het moderne existentiële en het bijbelse denken wordt aangewezen, uiteen in een historisch-exegetisch, een phaenomenologisch, een theologisch en een liturgisch deel. In het eerste behandelt de schrijver de N.T.ische teksten, die op de sacramenten betrekking hebben en gaat dan na, hoe de verschillende tradities, die zich in het N.T. aftekenen, zijn voortgezet door de oud-katholieke vaders, de

kerkvaders, de scholastici en de hervormers. In het phaenomenologische deel komt het sacrament als algemeen godsdienstig verschijnsel ter sprake in zijn verschillende structuren en vormen, waarbij het gemeenschappelijke is, dat de sacramentele handeling verricht wordt met de intentie, iets in een andere sfeer te effectueren. In het derde, theologische deel komt de schrijver tot een eigen wezensbepaling van de christelijke sacramenten als elementaire levenshandelingen, die door God herschapen worden tot dragers van de waarachtige tegenwoordigheid van Christus' verlossingswerk en van de toepassing daarvan op het leven der kerk. Hoewel Prof. van der Leeuw de vraag naar het aantal sacramenten eigenlijk zinloos vindt, omdat er in wezen maar één sacrament is, onderscheidt hij er toch drie: Avondmaal, Doop en Woord, waaraan het Huwelijk als uitzonderingssacrament wordt toegevoegd en waarin de andere (bevestiging van lidmaten en ambtsdragers, boete en biecht) begrepen zijn. Ook sacramentalia, welke op verdere afstand van het centrale sacrament, het Avondmaal, staan, krijgen een plaats in dit stelsel. In het laatste deel volgen nog enige korte liturgische aanwijzingen, waarvoor de schrijver overigens naar zijn „Liturgiek" kan verwijzen.

Het is een genot met Van der Leeuw een theologische en phaenomenologische reis te ondernemen, maar de tocht is wel wat vermoeiend door vele uitstapjes en ontmoetingen en ook wel verwarrend. Tal van bekende grootheden worden beurtelings geprezen en verworpen: Augustinus, Calvijn, Thomas, Luther, Casel, Kuyper, Vonier, Tillich en anderen, fort étonnés de se trouver ensemble, waarschijnlijk nog meer over de instemming, welke zij gemeenschappelijk genieten, dan over de afwijzing. Het komt er op neer, dat zowel de reformatorische als de gangbare roomse sacramentstheologie een vergissing zijn geweest, ze zijn beide aan een verschillende kant uit de Bijbel gevallen. Onvervaard stevent Van der Leeuw tussen hen door en ontwikkelt een sacramentstheologie, die zich grondt op de Heilige Schrift èn op de traditie; die theologia crucis èn theologia gloriae wil zijn; die het opus operatum en de gratia infusa tegenover Hervormden verdedigt maar tegenover Roomsen corrigeert; die de analogia entis en een zekere „Mächtigkeit" van het element erkent, maar niet van de natuur, doch van de herschepping uit; die de offergedachte in de deelname aan het Avondmaal wil vasthouden, doch die de herhaling van Christus' offer vervangt door de representatie en die de transsubstantiatie verwerpt; die het sacrament niet uitsluitend wil zien in het licht van het volbrachte werk van Christus, maar in dat van de voortgezette incarnatie. Men moet aan zulk een synthese van wat eeuwenlang uiteenlag en aan zulk een oprichten van tegenstellingen onder hen die elkander na staan, wel erg wennen. Mij is dat althans niet gelukt. Ik vraag mij af: hebben Luther en Calvijn (die ook onderling in wezen veel dichter bij elkaar stonden dan de schrijver het doet voorkomen) zich ten aanzien van de Schrift en tegenover Rome vergist, of vergist Prof. van der Leeuw zich?

Nu verwijt de schr. ons, kinderen der reformatie, dat wij juist van het echte bijbelse denken zijn vervreemd. Dat zou Augustinus, met zijn fatale controverse tussen woord en sacrament, op zijn geweten hebben. En Calvijn zou er met zijn neiging tot spiritualisme nog het zijne aan toe gedaan

hebben. Calvijn was echter niet zo spiritualistisch, dat hij de onmogelijkheid, dat Christus' lichaam en bloed in het Avondmaal tegenwoordig zouden zijn, trachtte op te lossen door onze zielen in de hemel te laten varen (290). Wij moeten wel onze harten opwaarts in de hemel verheffen, waar Christus is, maar Calvijn leert, dat Christus ook met Zijn lichaam en bloed in de spijs en drank tegenwoordig is, echter niet op materiële, doch op geestelijke wijze.

Toegegeven, dat woord en sacrament in de Bijbel niet zo intellectualistisch uit elkaar gehaald worden als westerse theologen dat hebben gedaan, en dat het genieten van het sacrament daar een veel reëler zaak is dan die westerse theologen er dikwijls van maken (maar daar hebben Augustinus noch Calvijn schuld aan!), niettemin heeft die onderscheiding tussen woord en sacrament een goede, bijbels-theologische zin. Het is evenmin, wij moeten zelfs zeggen: noch minder bijbels, het woord te laten opgaan in het sacrament, dan het sacrament in het woord. In het eerste vervalt Prof. van der Leeuw. Niet alleen de menselijke woordverkondiging is bij hem sacramenteel (en terecht), maar ook de openbaring Gods zelf. Zij is mysterie en de incarnatie, ja de geïncarneerde Christus zelf, is het grote sacrament (256). Nog afgezien daarvan, dat deze uitspraak niet klopt met de definitie, welke de schr. zelf van het sacrament geeft (de incarnatie is immers geen ,,elementaire levensbehandeling, die door God is herschapen"), hier gaat toch teloor dat het het Wóórd is, dat in den beginne was en dat vlees geworden is (Joh. 1), zodat Christus kon zeggen dat Hij Gods Woord aan de zijnen had gegeven (Joh. 17 : 14) en de apostel kon gewagen van het aanschouwen en tasten van het Woord des levens (1 Joh. 1 : 1). Het woordkarakter der openbaring dreigt bij Van der Leeuw schuil te gaan achter het mysterie. Augustinus was er met zijn onderscheiding van woord en sacrament toch niet ten enenmale naast, maar las haar uit de Bijbel af. Daarbij dient gewaakt te worden voor een vereenzelviging van het Woord der openbaring en het woord der prediking. Ten aanzien van dit laatste weet Augustinus zeer wel, dat ,,verba nihil aliud sunt quam signa" (*In Joann. tr.*, 45, 9), hij erkent het sacramentele, althans het significatieve karakter van het woord der prediking en aan een ,,fatale controverse" tussen woord en sacrament heeft hij zich dan ook, voorzover ik zie, niet schuldig gemaakt. Wel heeft hij, en op zijn voetspoor nog scherper Calvijn, de onderscheiding tussen die beide vastgehouden en daardoor in het oog gehouden, dat het woord nog op een andere en onmiddellijker wijze tot de openbaring in relatie staat dan het sacrament. Ik heb er geen bezwaar tegen om met Van der Leeuw het woord der verkondiging onder de sacramenten te rekenen (320), maar dan behoort het in rangorde voorop te staan. En dan kan ik noch in de Evangeliën, noch in de brieven van Paulus lezen, dat het woord der verkondiging zonder de andere sacramenten niet kan bestaan. Prof. van der Leeuw betoogt wel, dat het Avondmaal de oorsprong en het centrale stuk van de christelijke eredienst, ja van de hele theologie is, maar dat kan hij alleen doen door bij zijn, op zichzelf ontdekkende, exegese van sacramentele teksten, de bijbelplaatsen waar de prediking de nadruk of het alleenrecht heeft buiten beschouwing te laten. Het wil mij voorkomen, dat hier de Schrift wel

al te zeer van de oud-christelijke traditie uit benaderd is.

Daarmee komen wij op de betekenis, welke Van der Leeuw aan de traditie toekent voor zijn sacramentstheologie en die betekenis is zeer groot. Terecht wijst hij op het verband, dat er tussen Schrift en traditie bestaat. Het is niet zo gemakkelijk als velen menen, de Heilige Schrift te benaderen achter de traditie om; ieder brengt daarbij altijd een stuk traditie mee. Maar ik wenste hier wel wat meer behoedzaamheid en een critischer toetsing van de traditie aan de Schrift. Hecht Prof. van der Leeuw geen waarde aan het feit, dat de kerk een kanon heeft gesteld? Dat is óók een traditie, waarmee te rekenen valt en wel in de allereerste plaats. Zo vraag ik of t.a.v. de dubbele offergedachte de, inderdaad zeer oude, lijn der traditie al niet heel vroeg is omgebogen. Prof. van der Leeuw geeft wel toe, dat de gedachte, dat wij door ons offer in de deelname van het Avondmaal het offer van Christus volbrengen, niet rechtstreeks uit het N.T. valt af te lezen, maar hij is er niet mee klaar door te zeggen, dat dat met de Triniteit ook zo gesteld is (293). Ik meen, dat het schriftuurlijk recht der Triniteit in geen verhouding staat tot dat van deze offergedachte. Het ,,vervullen van de overblijfselen van het lijden des Heren" (287, Col. 1 : 24) is daarvoor een onvoldoende grond. Met de beste wil ter wereld kan ik uit Hebr., uit Ef. 5 : 2 en andere teksten niet lezen, dat het offer van Christus zinledig is zonder het onze (66, vgl. 293 vlgg.) Het zesde kruiswoord en het ἐφάπαξ uit Hebr. 7 : 27 getuigen luide tegen de Didache en Hippolytus. Nu wil Van der Leeuw van herhaling van Christus' offer niet weten, maar als hij tegenover een nuda commemoratio het pleit voert voor de representatio van dat offer (door welke ook sommige R.K. theologen, Casel e.a., de herhaling willen vervangen) en als dan blijkt, dat deze representatio toch feitelijk een aanvulling, althans een voortzetting betekent van het offer van Christus (sacrificium aeternum) (297) – is er dan iets gewonnen op de heilloze verwarring, welke Thomas stichtte met zijn term ,,commemorativum sacrificium" en die bij Van der Leeuw blijkbaar instemming vindt? (294) En wat belangrijker is: is het bijbels, de incarnatie en het offer van Christus zo uit de historie te lichten en is zulk een voortgezette incarnatie en sacrificium aeternum nu een christelijke eschatologie? (297).

Met de inzetting der sacramenten door Christus staat Prof. van der Leeuw niet op goede voet. Hij wil zich losmaken van deze omstreden historische feitelijkheid (248) en liever spreken over de algemene mogelijkheid, dat God elementaire levenshandelingen tot dragers van Christus' verlossingswerk herschept. Het wil mij voorkomen, dat de phaenomenoloog hier de wetten stelt aan de theoloog. Wij ontvangen in dit boek hoogst belangwekkende inzichten in de phaenomenologie van het sacrament. Algemeen phaenomenologisch gesproken is het sacrament een ,,afspraak" dat wij door middel van een bepaalde daad iets laten gebeuren in een andere sfeer (135 vlg.) Van der Leeuw weet zeer goed, dat dit bij het christelijk sacrament anders is: daar laat God iets gebeuren en niet wij. Maar ik heb de indruk, dat hij verwaarloost, dat God zeer bepaalde afspraken gemaakt heeft, waar wij ons niet buiten mogen begeven en die wij in de bijbel vinden als de inzetting der sacramenten door Christus.

Anders gaat de poort naar het pansacramentalisme, die Prof. van der Leeuw gesloten wenst te houden, wagenwijd open; de kier is trouwens reeds bedenkelijk wijd, als hij naast het christelijk sacrament een algemene sacramentaliteit erkent, die theologisch pas onduldbaar heet, wanneer zij goddelijke dingen wil bewerkstelligen (227). Maar heeft niet iedere sacramentaliteit deze tendentie? De inzetting door Christus bewaart ons er voor, dat wij geraken buiten de openbaring Gods in Hem. Een beroep op de schepping, en herschepping dat Van der Leeuw doet om het huwelijk als sacrament te rechtvaardigen, is dan ook onvoldoende om de inzetting te vervangen (328 vlgg.). Het huwelijk is in het N.T. wel een beeld van de verhouding van Christus tot zijn kerk, maar het is dat alleen voor het geloof, niet in zich zelf, per analogiam fidei, niet per analogiam entis. En het huwelijk is niet ingesteld om de verlossing in Christus sacramenteel te representeren.

Het ligt in deze lijn, dat Prof. van der Leeuw een zekere waarde wil hechten aan de ,,Mächtigkeit'' van het element, niet in zover het natuur is, zoals Tillich verdedigt, maar in zover het herschapen creatuur is (227). Hier neemt niettemin de qualiteit van het element de plaats in van de kracht des Heiligen Geestes. Als Van der Leeuw, in aansluiting aan Tertullianus, verdedigt dat de kracht van de Doop de Heilige Geest is, maar dat het water een qualiteit moet bezitten, die het voor doordringing door de Geest geschikt maakt (en daarvoor dienen dieptepsychologische overwegingen ter abstructie) (174), dan bewerkt juist die ,,qualiteit'' in genoemde stelling een contradictio in terminis. Gods Geest is aan geen qualiteit der creatuur gebonden en als God zich toch bindt, dat doet Hij dat om onzentwil. Daarom kende Augustinus geen ,,Mächtigkeit'', maar wel een ,,similitudo'' en daarom is Calvijn's paedagogische verklaring van het sacrament niet zo fataal als de schr. meent (247). Daar spreekt bij Calvijn wel een zeker spiritualisme in mee, maar dat is niet het voornaamste. Het voornaamste is, dat het sacrament door God om onzentwil is gegeven en niet allereerst van de natuur, noch van de creatuur, zelfs niet van de herschapen creatuur uit verstaan mag worden, maar allereerst van de Heilige Geest en van de correlatie Heilige Geest-geloof uit. Vergis ik mij als ik meen, dat Van der Leeuw bij alle nadruk die hij legt op het werk des Geestes (275), deze in zijn vrijmacht toch te kort doet? Waarom moet anders de Doop van Jezus door Johannes o.m. de betekenis hebben van heiliging van het water (91 vlg.)? Daarvan staat in het Evangelie niets te lezen. En waar blijft hier het geloof? De schr. haalt met instemming Luther aan: ,,sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum creduntur'' (274), maar komt deze uitspraak bij hem tot zijn recht? Reformatorisch is zijn opvatting zeker niet, rooms (natuur-bovennatuur) is zij ook niet. Maar is zij bijbels en kent zij de heerlijke troost van het vrijmachtig herscheppend werk des Geestes en de toerekening der gerechtigheid door middel van qualiteitsloze sacramenten en aan mensen, die in zichzelf generlei qualiteit bezitten?

Als er een sacramentele macht der herschapen creatuur bestaat, als er een sacramentele sfeer is, afgezien van de inzetting des Heren, dan kunnen er ook sacramentalia zijn, die dan op verdere afstand liggen van het cen-

trum dezer sfeer, het Avondmaal. Binnen deze casuspositie versta ik het onderscheid tussen sacrament en sacramentale niet meer (het is trouwens blijkens uitlatingen van de schrijver zelf (129) gering) en ik begrijp ook niet, wanneer men het „humanistenargument" (!) der inzetting ter zijde laat (128), waarom gebed, belijdenis en lied geen sacramenten zouden zijn (327). De schr. zegt, dat ze hun betekenis ontlenen aan Avondmaal, Doop en Woord, maar ook deze zijn op hun beurt, volgens hem, immers geen oorspronkelijke sacramenten, doch afgeleid van het ene, eigenlijke sacrament, de geïncarneerde Christus zelf. Wanneer men eenmaal een sacramenteel complex opstelt, met steun van de traditie, van de psychologie en de phaenomenologie, en van theorieën aangaande de „Mächtigkeit" of vatbaarheid der creatuur, dan is er inderdaad geen einde te zien. Het gehele leven, in zijn psychophysische structuur, wordt hier sacramenteel getransformeerd en gesublimeerd, het gebroken beeld Gods is hersteld door een sacramenteel geëffectueerde gratia infusa. Waar blijven de geschiedenis, de Einmaligkeit van incarnatie en kruis, het zuchten der creatuur en de eschatologie? Zeker, Van der Leeuw kent deze dingen alle, maar zij schijnen telkens teruggedrongen te worden door zijn verlangen naar een unio sacramentalis, waarin wij de tegenstellingen van schepping en val, oude en nieuwe mens, verzoening en verlossing, incarnatie en wederkomst achter ons mogen laten.

Ik ben mij bewust, in deze bespreking, die de toegewezen plaatsruimte reeds heeft overschreden, alle inzichten die dit rijke boek ons schenkt en alle problemen die het opwerpt, nog bij lange niet na te hebben aangeroerd. Als ik hier grotendeels slechts vragen en bezwaren heb opgeworpen, dan worde dat niet opgevat als een gemis aan dankbaarheid voor veel wat dit boek ons biedt of als een miskenning van de grote betekenis ervan. Ik ben integendeel overtuigd, dat de sacramentstheologie van Prof. van der Leeuw in de komende tijd het uitgangspunt zal vormen van een voortgaande discussie. Dat het boek daarvoor belangwekkend en origineel genoeg zou zijn, konden wij reeds verwachten, voordat het was verschenen. Nu het er is, heeft het deze verwachting alleen maar bevestigd.

W. F. DANKBAAR

J. KOOPMANS, *Onder het Woord.* Verzamelde opstellen bijeengebracht en ingeleid door K. H. KROON, U.M. Holland, Amsterdam 1949, 383 blz., geb. f 7,50.

Met het bundelen van een deel der opstellen van Dr J. Koopmans heeft Ds K. H. Kroon de kerk en de theologie in ons land een grote dienst bewezen. Ds Kroon deed een uitnemende karakteristiek van leven en werk van Koopmans voorafgaan. Hij spreekt als vriend (en het doet de overige vrienden van Koopmans goed, dat diens studentennaam „Flip" hier nu maar eens is vereeuwigd, want zo kenden ze hem en hielden ze van hem en zo wilde hij ook door hen aangesproken worden), maar vooral als congeniaal kenner van zijn theologie. Wanneer men zich afvraagt, wat het is, dat Koopmans' schrifturen zo boeiend maakt, dan is dat – meen ik – zijn praegnante wijze van zeggen (hij zegt lang niet alles wat hij weet en

er blijft steeds een geheimzinnig veronderstellen van allerlei kennis rondom zijn woorden zweven), zijn doorstoten tot op de kern der dingen, zijn klare stijl, in mannelijk Nederlands, die geen ogenblik triviaal wordt, en zijn wijze humor. Koopmans bezat een grondige kennis van de theologen: kerkvaders, reformatoren en die van latere en van deze tijd, vooral Gunning, Noordmans en Barth; hij eerde ze, maar verkocht zich aan niemand. Hij was en werd in steeds sterkere mate een bijbels theoloog en het was hem in alle kerkgeschiedenis en dogmatiek steeds te doen om het bijbels getuigenis. Om zo door de theologen heen te kunnen kijken, daarvoor is veel wijsheid nodig. Zijn tekeningen van Augustinus, Thomas en Calvijn zijn met strakke lijnen opgezet, altijd raak; hij weet die figuren tevens te plaatsen in groot verband en wijst hun betekenis voor het heden aan. En wie een simpel stuk kan schrijven over Karl Barth op de meisjesvereniging, zo dat Barth zelf daarbij nauwelijks vermeld behoeft te worden, die weet meer en kan meer en die maakt met één slag heel wat gepraat over,,Barthianisme" belachelijk. Koopmans had een geniale feeling voor het essentiële in alle zaken, welke hij ter hand nam. Dat blijkt b.v. uit zijn stuk over kerkbouw – dat hijzelf slechts als een liefhebberij beschouwde – en ook uit de wijze waarop hij concepties van anderen weet te refereren en hun uitspraken weet te citeren (daarom is het te betreuren, dat uit het opstel over het kerkelijk jaar de aantekeningen zijn weggelaten, zij waren in de oorspronkelijke editie uitermate leerzaam). Koopmans kende het leven, de cultuur, de philosophie, hij was in menig opzicht een aesthetische figuur (hoe bewonderde hij Goethe en ging hij met moderne dichters om), maar hij heeft dit alles schade geacht om de kennis van Christus. Het gaat niet aan, de talrijke artikelen uit deze verzameling hier weer te geven. Die Koopmans kenden of willen leren kennen zullen er zijn geestelijke ontwikkeling (al was hij dan vroeg rijp) in kunnen bespeuren. Het schijnt mij toe, dat hij zijn hoogtepunt bereikte in zijn ,,belijdenisgeschrift": ,,Wat wij wel en wat wij niet geloven", met stukken als ,,Concept-getuigenis", ,,Spreken van de kerk uit" en ,,De kerkelijke prediking in deze tijd", die voor het eerstgenoemde de voorbereiding vormden, alle ontstaan in de drang der tijden onmiddellijk vóór en tijdens de oorlog. Niet zo zeer er in, maar er achter ligt zulk een rijkdom opgestapeld van modern levensbesef, van reformatorische theologie, van kerkelijk denken, van bijbels inzicht, van het verstaan van de tekenen der tijden en van bijbels-profetisch getuigen, dat men dit lezende, voor het eerst of opnieuw gewaar wordt, welk een waarlijk groot man wij in Dr Jan Koopmans hebben verloren.

W. F. D.

OECUMENE

H. VAN DER LINDE, *De eerste steen gelegd*, (De eerste Assemblée van de Wereldraad van Kerken te Amsterdam 1948). Uitg. W. ten Have, Amsterdam 1949, 280 blz., geb. f 7,50.

Dit boek van de secretaris van de Oecumenische Raad van Kerken in Nederland kan, meer dan enig ander tevoren over deze materie ver-

schenen geschrift, bijdragen om ons geborneerde en provincialistische kerkelijke vaderland eindelijk wakker te maken voor de adembenemende vraagstukken, waartegenover de kerk in de wereld gesteld is en voor de dwingende roep tot waarachtige oecumeniciteit, die daaruit opklinkt. Het boek is bestemd voor alle meelevende leden der kerk en zonder enige geleerddoenerij geschreven, maar tevens zo verantwoord, dat ook de theoloog en de leidinggevende figuur in kerk of gemeente er grote winst mee doet. Hier is een man aan het woord, die de Assemblée te Amsterdam niet alleen als een bewogen deelnemer heeft bijgewoond, maar ook in staat is alles wat daar gesproken en geschreven is te verwerken en er een visie op te geven. Recht doende aan alle theologische, kerkrechtelijke, sociale en politieke standpunten, die ter vergadering zijn verdedigd en trachtend het waarheidselement daarin tot geldigheid te brengen, laat de schr. ons toch niet in het onzekere omtrent zijn eigen overtuiging. Hij laat de stoet van gedelegeerden aan ons geestesoog voorbijtrekken, maar schildert daarbij meteen de achtergronden van de kerken en gebieden, die zij representeren, zodat wie het voorrecht had dat schouwspel destijds gade te slaan, nu eerst recht gewaar wordt wat hij gezien heeft, en wie dat voorrecht miste, thans zijn schade ruimschoots kan inhalen. En zo is het ook met de behandeling van de plenaire vergaderingen, de secties en commissies, de referaten en rapporten. Uitvoerig, zonder breedsprakig te worden, ernstig, doch niet zonder humor, en levendig door het ten tonele voeren van representatieve figuren en het releveren van karakteristieke bijzonderheden, weet de schr. zijn lezers mee te doen leven en denken in al wat die unieke bijeenkomst en daarmee de ganse wereldkerk bewoog en nog beweegt. Wij worden ingelicht omtrent wezen en organisatie van de Wereldraad en geconfronteerd met de oecumeniciteit en roeping, de glorie en schamelheid der kerk in deze ontkerstende wereld, waardoor inwendige en uitwendige zending in nieuwe verhoudingen komen. De problemen van het dogma, de eredienst en de orde der kerk, die de eenheid en de tegenstellingen tussen de kerken van het „katholieke" en die van het „protestantse" type beheersen, komen grondig ter sprake, maar ook de bedenkelijke afwezigheid van Rome, van het patriarchaat van Moskou en van de Gereformeerde Kerken ten onzent. En dan de houding der Kerk in de benauwende vraagstukken van de huidige maatschappelijke orde en wanorde, van kapitalisme en communisme, van democratie en totalitaire staatsstructuur, van bewapening en oorlog. Wij horen ook van het barmhartigheidswerk der wereldkerk, betoond aan tallozen van de millioenen vluchtelingen en andere ellendigen. Men kan alleen maar respect hebben voor de wijze waarop Dr Van der Linde de lijnen weet te trekken door deze schier chaotische veelheid van stof en dankbaar zijn voor de geloofsmoed, welke hij daarbij weet te bewaren en over te dragen op zijn lezers. Wie door dit boek nog niet wakker wordt gemaakt, met die is het voorlopig hopeloos gesteld. Een uitgebreide serie fraaie foto's versiert dit keurig uitgegeven werk.

W. F. D.

H. J. Mispelblom Beyer, *Tolerantie en fanatisme. Een studie over verdraagzaamheid,* Van Loghum Slaterus, Arnhem, 1948, 229 blz., geb. f 6,75.

Dr Mispelblom Beyer, die op dit boek promoveerde tot doctor in de godgeleerdheid, zegt in zijn inleiding, dat hij zich bewust is, dat het moed, misschien zelfs overmoed vraagt om zich aan een dergelijk onderwerp te wagen, maar dat deze studie werd ondernomen, omdat hij het onderwerp liefheeft.

Welnu, dat het zijn hart heeft, blijkt uit het hele boek, maar het onderwerp leent zich eigenlijk niet voor een dissertatie. Er wordt hier getuigd en het slot „gelovige verdraagzaamheid" en „perspectief der verdraagzaamheid" zijn meer, hier en daar bijna stichtelijke, overdenkingen dan een wetenschappelijk betoog.

Als „boek" heeft dat zijn voordelen; men voelt de warmte waarmee het geschreven werd, wordt getroffen door vele fijne en levenswijze opmerkingen – maar nu dit boek ook voor een wetenschappelijk doel moest dienen, werd er heel wat literatuur in verwerkt en krijgen we veel te veel aanhalingen, werd op allerlei ingegaan, dat voor het geheel niet nodig was, b.v. een summiere geschiedenis van heteronome en autonome ethiek (40–47). Vele andere uitweidingen kunnen gemist worden, maar waar 't voor de theoloog op aankomt, bij „het religieus aspect" en speciaal „de strijd om de openbaring", daar worden de vragen maar even aangestipt en hadden we begeerd dat de schrijver er dieper op in gegaan was.

Alles waarbij van verdraagzaamheid kwestie is, wordt genoemd, ieder die er iets over gezegd heeft, aangehaald en een korte typering van hem gegeven. Dit leidt de lezer af. Maar de schrijver wijst hem dan telkens weer op de hoofdlijnen van zijn boek.

De verdraagzaamheid wordt met warmte gepredikt. Hij noemt haar „het vermogen tot de synthese van zichzelf zijn en de ander in zijn anders-zijn eerbiedigen" (29).

Dus zelfrespect, gevoel van eigenwaarde èn eerbiediging van de menselijke persoonlijkheid, eerbied voor de medemens. Maar mag men dan óók nog spreken van de verdraagzaamheid van de overheid, die de maatschappij beveiligt, maar tevens zoveel mogelijk tracht recht te doen aan de persoon van de misdadiger? (153). Mag men wel spreken van verdraagzaamheid jegens zichzelf? (193). Mogelijk hangt met dit laatste samen, dat hij de verdraagzaamheid als „gelovig waagstuk" als volgt beschrijft: „De erkenning van het demonische in de ziel behoeft noch tot absolute verwerping noch tot absolute aanvaarding, dus noch tot een anti-duivelcomplex, noch tot satanisme te leiden. Het behoort tot de levenskunst om dit demonische zijn plaats te geven in het geheel, opdat het daarin zijn vruchtbare werking heeft. Alleen op deze wijze zal het mogelijk zijn te voorkomen dat het gaat spoken en door de daardoor veroorzaakte angst de grootste onheilen aanricht. Wil onze wereld genezen worden van haar bezetenheid, die zich uit in alle mogelijke vormen van gewelddadigheid en intolerantie, dan is het nodig aan Mephistopheles *even gastvrij* onderdak te verlenen als men dit aan Christus zou behoren te doen," (195/196). Dat

gastvrije onderdak lijkt me niet erg aanbevelenswaardig, noch de christelijke houding. Maar 't ligt wel in de lijn van dit boek, waar de verdraagzaamheid als de gulden middenweg gepredikt wordt; deze is zedelijke eis. In allerlei verband wordt deze weg genoemd, soms met gloed. „Wie de weg gaat, die leidt naar het gouden, onvergankelijke en onaantastbare midden der ziel, baant een weg voor de mensheid mede, dwars door woestijn en wildernis" (197). Maar is dat wel de gulden middenweg? M.i. had dit voor de schrijver zo centrale begrip beter ontleed moeten zijn. Is de middenweg een synthese? Hier en daar doet 't er bij hem aan denken, maar bij tallozen is hij dat niet. Hij komt bij deze schrijver voor met combinaties, die er m.i. niet bij passen, b.v. deze weg vereist „een bepaalde zin voor avontuur en experiment" (157) of „het gaan van deze weg brengt inderdaad zeer grote risico's met zich mede" (193). „Het gaan van de weg van het gouden midden betekent het aanvaarden van het kruis" (193).

Niet alleen dit begrip had nader ontleed moeten zijn, maar ook een ander, dat in dit geschrift geen rol speelt, maar voor de verdraagzaamheid van uiterst belang is en waarmee in het populaire spraakgebruik zo gesold wordt, nl. „het ondogmatische"; dit had ons dan ook weer midden in de theologie gevoerd. W. Leendertz

Glaube und Forschung. Vorträge und Abhandlungen der Evang. Akademie Christophorus-Stift. In Verbindung mit Karl Lückin und Hans Erich Stier. Hrsg. von Günter Howe. Erste Folge. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh. 1949, 149 S., D.M. 3,50.

De Evangelische Akademie Christophorus-stift is een instelling van de Christophorus-Bund in Hemer (Westfalen), welke onder leiding van Prof. Dr Fried. Karl Schumann staat. Zij geeft voordrachten en verhandelingen uit – en dit is de eerste bundel – betreffende „Fragenzusammenhängen, die sich von der gegenwärtigen geistigen und politischen Situation her der evangelischen Kirche stellen und von ihr Antwort aus dem Mittelpunkt evangelisch-reformatorischer Erkenntnis fordern." „Die Forschungsarbeit, an die wir denken, stellt sich uns als Aufgabe gleichzeitig von dem *unveränderlichen Auftrag* der Kirche her, der Menschenwelt das Evangelium von ihrer in Jesus Christus geschehenen Rettung zu sagen, und von der neuen, zu dieser Weltstunde sich eröffnenden *Begegnung* mit den neu aufgebrochenen Fragen der Zeit her."

Deze bundel bevat: Fried. Karl Schumann, Zur Ueberwindung des Säkularimus in der Wissenschaft; Oskar Söhngen, Die Erneuerungskräfte der Kirchenmusik unserer Tage; Günter Howe, Vorbemerkungen zum Gespräch zwischen Theologie und Physik; Alfred Müller-Armack, Ueber die Macht des Glaubens in der Geschichte.

Nu heeft het zijn bezwaren èn om aan zo'n bundel mee te werken èn om deze te beoordelen. Wat 't eerste betreft: hoe lang ligt zo'n artikel mogelijk voor de pers gereed? Ik weet 't uit eigen ervaring dat ik voor een verzamelwerk in 1944 een stuk schreef, in 1946 terug vroeg en omwerkte en nog moet het verschijnen. Hier tref ik een studie van Howe aan, die

reeds vroeger gepubliceerd is, waarin hij zich in veel bij K. Barth aansluit, maar in een noot (109) verklaart „Die für die vorliegende Arbeit besonders wichtigen Bände II und III (K. Barth, Kirchliche Dogmatik) standen dem Verfasser nicht zur Verfügung." Hij beroept zich enkel op het eerste deel (1932). Wat de beoordeling betreft ligt de moeilijkheid hierin, dat de verschillende artikelen uit zeer uiteenlopende studieterreinen zijn.

Toch is er één punt centraal, nl. het saecularisme; daaraan wijdt Prof. Schumann ook speciaal het eerste stuk. Saecularisme is geen heidendom. „Das eigentliche Kennzeichen des modernen Säkularismus, der aus der schwarmgeistigen Vergeistlichung des Weltlichen hervorgegangen ist, besteht darin, dasz das Weltliche die bisherigen Funktionen des „Geistlichen" zu übernehmen beansprucht" (23).

Het minst geslaagd komt mij voor het stuk van Howe „Vorbemerkungen zum Gespräch zwischen Theologie und Physik". 't Is alles erg algemeen, vaag en te stichtelijk. Ik kan me niet voorstellen, dat een physicus op deze grondslag tot een gesprek met de theologie komt. Immers de kerk is de plaats der ontmoeting; deze wil de physica diensten bewijzen. „Die Kirche hat zu bezeugen, dasz alle Herrschaft des Menschen über die Natur eingehüllt und schlechterdings überboten wird durch die Herrschaft, die Gott in seinem Sohne über die Natur und zugleich über den Menschen ausübt. Dadurch wird die Physik von der auch heute noch sehr akute Gefahr bewahrt, Werkzeug wider göttlicher Mächte zu werden. Wenn aber die Physik diesen Ruf hört, dann kann sie einstimmen in den Lobgesang, den die Schöpfung selbst ihrem Herrn und Schöpfer darbringt und der uns wie der Ton einer die ganze Schöpfung erfüllenden und zum Mitklingen fortreisenden Glocke in dem Gesang der drei Männer im Feuerofen überliefert ist. Das Einstimmen in den Gesang der drei Männer im Feuerofen setzt aber voraus, das die Physik jedenfalls in der Gestalt repräsentativer Menschen Glied am Leibe Christi ist, denn nur so kann die Herrschaft Gottes über die Physik geschichtliche Wirklichkeit werden" (97). „Die heute für ein Gespräch mit die Theologie aufgeschlossenen Physiker gleichen den Weisen aus dem Morgenlande, die den Stern gesehen haben und das Christuskind suchen. So können die Physiker nur bitten, dasz die Theologen anders als in Matth. 2 mit ihnen nach Bethlehem ziehen, um gemeinsam den neugeborenen König anzubeten" (109).

Het best daarentegen geslaagd lijkt mij het artikel van Prof. Alfred Müller-Armack, „Ueber die Macht des Glaubens in der Geschichte".

W. L.

Kurt Schneider, *Kennen und Erkennen. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie*, C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1949, 556 Seiten. Preis D.M. 16 u. 19.

Een tijdlang was het in de filosofie al kennistheorie, wat de klok sloeg. Geen wonder, want Rickert drukte een algemeen besef uit, toen hij zei: „Erkenntnistheorie ist für uns Sache des guten Gewissens geworden". De wind draaide evenwel; men werd al die kennistheorie moe. „Schlieszlich

wollen wir doch nicht nur das Erkennen erkennen, sondern das Leben, und nicht nur das Denken denken, sondern die Welt", aldus Karl Joël in 1911. Daarna kwam de phaenomenologie en de existentiefilosofie en de kennistheorie scheen haast vergeten te zijn. Ten onrechte, want het probleem der kennis is een uitermate belangrijk en belangwekkend wijsgerig vraagstuk. Daarom doet het ten zeerste deugd, weer eens een werk over kennistheorie te lezen en dit te meer, wanneer het zo leesbaar en boeiend is, als dit met het boek van K. Schneider het geval is.

Het doel van het geschrift is de fundering van een absoluut, ,,naïef" realisme. Een groot deel er van is dan ook gewijd aan de bestrijding van het idealisme en in het algemeen van alle vormen van subjectivisme. De schrijver keert zich echter ook nog tegen het kritisch realisme van iemand als N. Hartmann. Wanneer hij zijn eigen standpunt uiteen gaat zetten, neemt hij zijn uitgangspunt in de onderscheiding van ,,Kennen" en ,,Erkennen", in het Hollands helaas niet weer te geven. In het ,,Kennen" heeft het ik onmiddellijk, zij het niet zonder bemiddeling, een transsubjectieve werkelijkheid; hij weet daarvan. In het ,,Erkennen" gaat hij denkend dit gekende bewerken. Het idealisme verwart het gekende object dat gegeven is, met de resultaten, waartoe het ,,Erkennen" komt. Dat is evenwel onjuist; het ,,Erkennen" blijft gebonden aan het ,,Kennen" en dit aan het ,,Gekannte". Ten slotte mondt de kennistheorie in de godsdienstfilosofie uit.

De schrijver verdedigt zijn positie met grote kennis van zaken en even grote bekwaamheid. Ik ben graag geneigd, hem in de hoofdzaak gelijk te geven. Dat wil niet zeggen, dat er bij de lezing geen bedenkingen rijzen. Verschillende problemen worden kort en daardoor vrij apodiktisch afgedaan, terwijl de behandeling meer dan een vraagteken laat staan. Ik noem b.v. het begrip van het ik, de verhouding van ik en ziel, de denkwetten en het begrip ziel. Te loven valt, dat de schrijver de kennistheorie laat uitlopen in een godsdienstfilosofie. Helaas echter moet in verschillende opzichten – niet in alle – de wil meer dan de uitvoering geprezen worden. Wat in dit opzicht gezegd wordt op S. 399 f., 535, 545 f. is niet onbedenkelijk. Het gebruik van een bijbeltekst op S. 434 doet, hoewel de schrijver het geheel anders bedoelt, profanerend aan.

Ondanks de bezwaren acht ik het werk van K. Schneider een aanwinst voor de wijsgerige litteratuur. Dat een dergelijke studie in deze tijd in Duitsland verschijnen kan, dwingt bewondering af voor de Duitse geest. Ik hoop, dat ook theologen het boek zullen bestuderen. De strijd met het idealisme is binnen de theologie nog lang niet uitgestreden. Hij zal ook op kennistheoretisch terrein gevoerd moeten worden. Daarbij kan ,,Kennen und Erkennen" goede diensten bewijzen. Dit werk kan dat echter ook voor de opbouw van een verantwoorde godsdienstige kennistheorie.

H. DE VOS

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

Dom. J. DUPONT O.S.B., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de St Paul* (Mag. diss., Leuven), E. Nauwelaerts, Leuven 1949, 604 p.

G. EBELING, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Hl. Schrift*, Mohr, Tübingen 1947, 28 S.

H. R. G. GÜNTHER, Idee und Geschichte des Frömmigkeit, Mohr, Tübingen 1948, 45 S.

R. BIJLSMA, *Bijbels Bestek*, Wereldvenster, Amst. 1949, 79 blz.

A. LECERF, *Etudes calvinistes*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1949, 148 p.

P. TIMP O.P., *De Verlosser*, Het Spectrum, Utrecht 1949, 176 blz., ing. f 1,90, geb. f 2,90.

EM. JANSSEN S.J., *De Moeder Gods.* Het Spectrum, Utr. 1949, 163 blz., ing. f 1,90, geb. f 2,90.

BETHANIË, *God met ons*, De Koepel, Nijmegen 1949, 332 blz., geb. f 6,90.

H. BORNKAMM, *Luther und das Alte Testament*, Mohr, Tübingen 1948, 234 S.

ΠΑΝΘΕΙΟΝ, *Religiöse Texte des Griechentums*, Mohr, Tübingen 1948, 55 S.

A. SIZOO, *Uit de wereld van het Nieuwe Testament*, II, J. H. Kok, Kampen 1948, 228 blz., geb. f 6,50.

G. C. BERKOUWER, *Dogmatische Studiën. Geloof en Volharding*, J. H. Kok, Kampen 1948, 215 blz., geb. f 4,95.

J. J. KOOPMANS, *Aramese Grammatica*, Ned. Archeol.-philol. Inst. voor het Nabije Oosten, 1949, 127 blz.

P. TEN HAVE, *Van Profeten en Apostelen*, I, Oude Testament, J. B. Wolters, Gron. 1949, 271 blz., ing. f 6,25, geb. f 7,50.

DENIS DE ROUGEMONT, *Liefde en Avondland*, U.M. Holland, Amst. 1949, 317 blz., geb. f 9,50.

EURIPIDES, *Selected Plays*, ed. D. F. W. van Lennep, E. J. Brill, Leiden 1949, 156 blz.

PH. H. MENOUD, *L'Eglise et les ministères selon le N.T.*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 63 p.

P. BONNARD, *Jésus Christ édifiant son Eglise*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 47 p.

R. F. BEERLING, *Onsocratische gesprekken*, J. M. Meulenhoff, Amst. 1949, 134 blz., geb. f 5,90.

HANS REDEKER, *Existentialisme*, De Bezige Bij, Amst. 1949, 347 blz., geb. f 9,50.

J. H. KOOPMANS, *Augustinus' briefwisseling met Dioscurus* (diss. V.U.), Jasonpers, Universiteitspers, Amst. 1949, 278 blz.

J. MEIJER, *Hugo de Groot, Remonstrantie nopende de ordre dije in de landen van Hollandt ende Westvrieslandt dijent gestelt op de Joden*, Drukkerij Coster, Amst. 1949, 144 blz.

G. J. SIRKS, *Voor God wil ik belijden* (oratie), Ploegsma, Amst. 1949, 32 blz., ing. f 1,25.
G. CH. AALDERS, *Genesis* (Korte verklaring der H. Schrift), I, 2e druk, J. H. Kok, Kampen 1949, 317 blz., geb. f 4,95.
J. H. GROLLE, *Gesprek met Israël*, Boekencentrum, 's-Grav. 1949, 144 blz., ing. f 2,65.
J. A. SCHREUDER, *Uit het leven en werk van Joh. Chr. Blumhardt*, Boekencentrum, 's-Grav. 1949, 108 blz., ing. f 1,90.
O. NOORDMANS, *Gods poorten*, Boekencentrum, 's-Grav. 1949, 144 blz., geb. f 4,90.
TH. KELLY, *Een Quaker getuigt*, D. A. Daamen, 's-Grav. 1949, 120 blz., geb. f 2,90.
W. J. DE HAAN, *Levensnood en levenskunst*, 2e dr., H. J. Paris, Amst. 1949, 255 blz., geb. f 7,50.

TIJDSCHRIFTEN

Wending, 4e jrg., nr 7, Sept. 1949.
M. Wright, De Kerk, Rusland en het Westen. Ph. J. Idenburg, De impasse der onderwijswetgeving. J. N. Bakhuizen v. d. Brink, De liturgische situatie in de Ned. Herv. Kerk. J. Winkler, De naakten en de doden. A. A. van Rhijn, Is arbeidsvreugde mogelijk? D. v. d. Meulen, Pakistan's eerste Minister voor Moslimse reconstructie.
Nr 8, Oct. 1949.
Ph. C. Visser en G. v. d. Leeuw, God en de mens. M. J. Hartgerink, Veranderingen in de studentenwereld. B. J. v. Tent, Christen-student en studie. Joh. Winkler, ,,Stilte voor de storm'', Zehrer, een Duitse Huizinga.
Kerk en Muziek, 2e jrg., nr 4, Sept. 1949.
P. J. F. van Voorst Vader, ,,Amen''. O. Söhngen, Kerkmuz. vernieuwing in Duitsland (IX). C. van Dorp, De Kerkmuzieksituatie in de R.K. Kerk.
Nr 5, Oct. 1949.
W. Mudde, Het Evangelie in de kerkmuziek. C. van Dorp, Verhoudingen tussen predikant en kerkmusicus. C. van Dorp, Alb. Schweitzer in Rotterdam.
The Ecumenical Review, vol. II, nr 1, Autumn 1949.
R. Rognon, The ,,Problem'' of Evangelism. E. Fenn, The Acid Test: The Industrial Worker. P. Eudokimov, The Evangelistic Situation. The Bishop of Chichester, The Chichester Meeting. V. E. Devadutt, What is an Indigenous Theology? C.H. Dodd, A Letter concerning unavowed Motives in Ecumenical Discussions. Ecumencical Chronicle.
Theologische Zeitschrift (Basel), 5. Jhrg., 5. Sept./Okt. 1949.
D. Lerch, Isaaks Opferung in der Auslegungsgeschichte. K. Goldammer, Theophrastus Paracelsus als christlicher Sozialtheoretiker. Klara Cook-Vontobel, Richtlinien und Methoden in der amerik. Religionssoziologie.

Kerkedienst, 15e jrg. no 2, Oct. 1949.
D. v. d. Plas, De belijdeniscatechisatie. A. J. Brinkman, Catechisatie aan lidmaten. B. ter Haar, Schoolcatechisatie. Zielszorg aan zieken. S. Visser, De elementen van de eredienst. F. J. Pop, Kroniek.

Studia Catholica, 24e jrg., afl. IV, Aug. 1949.
H. Robbers S. J., De calvinistische wijsbegeerte der wetsidee in gesprek met het Thomisme. C. Bovee C. P., De eschatologie op het concilie te Ferrara-Florence. H. Reynen, Newman's Apologia pro vita sua. C. H. Lambermond O. P., Kanttekeningen bij Nolet-Prein, Beknopt Handboek Kerkgeschiedenis.

Revue Biblique, 56me année, no 3, juillet 1949.
R. P. F. M. Abel, Les stratagèmes dans le livre de Josué. A. Feuillet, P.S.S., La synthèse eschatologique de St Matthieu. R. P. Boismard, La Connaissance de Dieu dans l'Alligiance Nouvelle, d'après la prem. lettre de St. Jean. R. P. J. Dupont O.S.B., Le chrétien, miroir de la gloire divine, d'après II Cor. 2, 18. R. P. B. Couroyer, Le chemin de vie en Egypte et en Israël. R. P. Steve, R. P. Benoit, Une chruche avec inscription biblique.

BERICHTEN

Internationaal congres voor Oudtestamentici

Van 30 Augustus tot en met 2 September 1950 is er in Leiden een Internationaal Congres voor Oudtestamentici. Dit Congres wordt met medewerking van Genootschappen in het buitenland georganiseerd door het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland, ter gelegenheid van zijn tienjarig bestaan.

Het Congres zal ook toegankelijk zijn voor belangstellenden. Nadere gegevens volgen.

Prijsvraag uitgeschreven door de Universiteit van Amsterdam op 15 September 1949 en te beantwoorden vóór de 15 September 1950 door studerenden aan een Nederlandse instelling voor hoger onderwijs.

De Faculteit der Godgeleerdheid vraagt een critische bespreking van het probleem der „Entmythologisierung" van het Nieuwe Testament naar aanleiding van de werken van R. Bultmann.

De vraag moet worden beantwoord in de taal, waarin hij is gesteld.

De antwoorden moeten met een andere hand dan die des vervaardigers of met de schrijfmachine geschreven, vóór of op 15 September 1950 worden toegezonden aan de Secretaris van de Senaat der Universiteit van Amsterdam. Zij moeten getekend zijn met een kenspreuk en daarbij moet gevoegd worden een verzegeld briefje, dat dezelfde kenspreuk tot opschrift heeft en de naam, het studievak en het adres des schrijvers bevat.

Op 8 Januari 1951 wordt het oordeel der Faculteit over de ingekomen verhandelingen in het openbaar meegedeeld en aan de schrijver van het meest voldoende antwoord, dat door de Faculteit de eer der bekroning is waardig gekeurd, de gouden erepenning uitgereikt.

PROFETISME EN PLAATSVERVANGEND LIJDEN IN ASSYRIE EN ISRAËL

DOOR

F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL

Leiden

II

De substituut-koning en de lijdende Knecht des Heren

In het eerste stuk (4e Jaargang, blz. 81–91) hebben wij nieuwe gegevens behandeld over het extatisch profetisme: voorlopers der profeten van Israël, op grond vooral van de brieven uit het archief van *Mari*, uit het aartsvaderlijk tijdperk van omstreeks 1700 v. Chr. De editie – tot nog toe slechts in spijkerschrift – is van 1948. Wie zou weinige jaren geleden aan zulke verrijking der oudste gegevens hebben gedacht? Een soortgelijke verrijking kan men op een ander punt opmerken.

Is het profetisme het centrum van de Israëlietische godsdienst, dan is Jezaja 53, het lied van de lijdende Knecht des Heren, het middelpunt en hoogtepunt van het Oudtestamentische profetisme. Het is het oude lied van de slaaf, die de slaaf is van zijn God en die tot meer dan koninklijke waardigheid wordt verheven. Eerst is hij onaanzienlijk en misvormd, zonder gedaante of luister, veracht en ziek en een man van smarten. Zijn lijden echter bleek een plaatsvervangend lijden te zijn, waarop, nadat hij reeds uitgedelgd was geweest uit het land der levenden, eer en heerlijkheid volgen: ...daar hij zichzelve ten schuldoffer heeft gesteld, zijn leven prijsgaf, de zonde van velen droeg en de middelaar was voor hun misdaden.

Op de oude vraag van de kamerling der Ethiopische koningin Candacé in Hand. 8 : 34 „ik bid u, van wie zegt de profeet dit, van zichzelf of van iemand anders" zijn in de loop der eeuwen wel de meest verschillende antwoorden gegeven, die maar mogelijk zijn. Dit lied en deze liederen van de *Ebed Jahwé*, de Slaaf van Israëls God, zijn te nauw vastgehecht aan en als het ware verankerd in de historische situatie van de eeuw der ballingschap (of wellicht der daaraan voorafgaande eeuw) dan dat men die eenvoudig als voorspellingen van gebeurtenissen, die zes eeuwen later zouden intreden, van hun historische actualiteit zou kunnen ontdoen. Bij het antwoord van Filippus in Handelingen 8 : 35 ontbreken de tussenschakels, die de

kamerling niet nodig heeft, maar die voor de zanger van deze liederen en zijn tijdgenoten vanzelf spreken. [1])

Geen woord behoef ik te verspillen over de belangrijkheid van dit onderwerp, dat nu ook weer op een congres van theologische studenten te Amsterdam 11 Januari 1950 werd behandeld. [2]) Het godsdiensthistorische probleem van het lijden, en ook van het plaatsvervangende lijden en sterven werd in de laatste jaren, hoewel kort, in zijn ruime omvang (tot China toe) behandeld door H. H. Rowley (1942) en met speciale toepassing op Babylon en Israël door J. J. Stamm (1946) [3]). Bij mijn bijdrage in dit verband valt alle nadruk op het nieuwe Assyrische materiaal, terwijl de principiële uiteenzetting zich slechts tot enkele aanduidingen kan beperken.

Deze liederen van de lijdende Knecht zijn geplaatst en overgeleverd in hun eigen tijd en situatie. Wie de actualiteit van deze liederen vóór hun eigen historische periode verzwakt of ontkent, maakt zich het begrijpen daarvan onmogelijk. Evenwel ontkennen ook wij allerminst, dat een conceptie als deze ver boven de tijdelijke beperking uitgaat en haar voorlopers of toepassing kon vinden en heeft gevonden in de lange eeuwen daarvoor en daarna en haar hoogtepunt (ook historisch gezien) op Golgotha.

Bekijken we nu eerst even de verschillende antwoorden, die op de oude vraag van de kamerling in de laatste tijd zijn gegeven. Men zal terecht kunnen beweren, dat een bevestigend antwoord op het eerste deel van de vraag – de profeet zou dit van zichzelf zeggen – op de achtergrond is geraakt, sedert zelfs Mowinckel zijn stelling hieromtrent, waarmee hij indertijd velen overtuigde, schijnt te hebben ingetrokken. [4]) Op het tweede deel van de vraag – dus niet de profeet, maar iemand anders – worden meestal leden der Davidische dynastie opgenoemd, van wier lijden of wederkomst men het heil zou hebben verwacht: deze lijn loopt van koning Uzzia af over

---

[1]) Over de „Knecht" in de oudste christelijke traditie: E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidsohn* (Symbolae Biblicae Upsalienses 5), Västervik 1945. De jongste monographische Messiaanse verklaring hier te lande is van J. Schelhaas Hzn, *De lijdende Knecht des Heeren*, Groningen 1933.

[2]) Een overzicht: J. S. van der Ploeg O.P., *Les chants du Serviteur de Jahvé dans la seconde partie du livre d'Isaïe (chap. 40-55)*, Parijs 1936; en nu vooral: C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford Univ. Press 1948 (met een bibliographie van meer dan 300 nummers).

[3]) H. H. Rowley, *Submission in Suffering, a comparative Study of Eastern Thought*, Cardiff 1942; J. J. Stamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zürich 1946 (vooral p. 72 vv; vgl. mijn bespreking in Theol. Zeitschrift IV, Bazel 1948, pp. 454–458).

[4]) Vgl. S. Mowinckel, ZAW 1931, p. 253 vv.

Hizkia en Josia [1]) naar Jojachin en Zerubbabel en diens oudste zoon Mesjullam [2]): zij allen hebben hun verdedigers gevonden, waarmede vrijwel alle mogelijkheden in de twee eeuwen tussen 740 en 540, de tijd van de eerste en de tweede Jesaja, werden uitgeput. Hiervan afwijkende meningen onder de individuele verklaringen, zoals die van E. Sellin, die zijn vele verklaringen telkens wijzigde en onder andere ook aan Mozes [3]) dacht, raakten eveneens op de achtergrond.

Daarnaast staat, vooral sinds de hernieuwing daarvan door O. Eissfeldt in 1933, de collectieve opvatting in haar verschillende varianten en met haar steun vooral in de Joodse traditie: de lijdende Knecht zou zijn het volk, dat in de ballingschap lijdt en door dit lijden de verzoening brengt en de verlossing ook voor de andere volken en groepen. [4]) En achter dit alles staat het rijke godsdiensthistorische materiaal, met het lijden en sterven der „heilbrengers", zoals Tammuz en Adonis.

Het is 25 jaar geleden, dat ook ik tot deze reeks der antwoorden iets poogde bij te dragen, juist in een tijd, toen het godsdiensthistorische materiaal door de studiën van E. Ebeling en van W. von Soden op Babylonisch terrein een aanzienlijke vermeerdering begon te ondervinden. Het was een lezing voor de Utrechtse predikantenvergadering, die daarna uitgebreid werd en in druk is verschenen. [5]) Als ik die heden bekijk, zou ik aan de grote lijnen niets weten te veranderen, al telde ik niet minder dan 17 boeken en belangrijke artikelen in tijdschriften, die sindsdien zijn verschenen. [6]) Er zou geen aanleiding zijn geweest, de vraag opnieuw te berde te brengen,

---

[1]) Uzzia: K. Dietze, *Ussia, der Knecht Gottes, sein Leben und Leiden und seine Bedeutung für den Propheten Jesaja*, Bremen 1930 (vgl. „Nachwort": ZAW 1930, No 4, Beilage). Op Hizkia als de tweede David of David redivivus (wiens epitheton was „de Knecht van Jahwé") werd de nadruk gelegd in de in noot 5 vermelde brochure, p. 28 v., en in de Inleiding tot mijn *Psalmen* I (Groningen 1946), § 25, p. 31 v. Op Josia: in de vermelde brochure p. 16 v.

[2]) Jojachin: L. Bähler (1893, zie beneden nader) en E. Sellin (1908). Zerubbabel: E. Sellin (1898). Belangrijker was de identificatie met Mesjullam door wijlen Prof. J. L. Palache, *The Ebed-Jahveh enigma in Pseudo-Isaiah, a new Point of view*, Amsterdam 1934.

[3]) E. Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig und Erlangen 1922; voor deze gissing heb ik nergens een blijk van instemming gevonden.

[4]) E. Eissfeldt, *Der Gottesknecht bei Deutero-Jesaja im Lichte der israelitischen Anschauungen von Gemeinschaft und Individuum*, Halle 1933.

[5]) F. M. Th. Böhl, *De „Knecht des Heeren" in Jezaja 53* (Overdruk-Uitgaaf Onze Eeuw, No 7), Haarlem 1923. Dezelfde oplossing in de zin van een synthese tussen de collectieve en individuele opvatting bij W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity*, Baltimore 1946, p. 254 v.

[6]) Wij vermelden nog E. Burrows S.J., *The Gospel of Infancy* enz., Londen 1941, waar de „Servant of Yahweh" met het huis van David wordt gelijkgesteld.

als er niet nieuw materiaal was en thans uit Assyrië: gegevens afkomstig uit de periode tussen de eerste en de tweede Jesaja, en wel dichter bij de eerste.

Een literair-kritisch probleem is er ook nog gelegen in het feit, dat de liederen zelfstandig en ouder schijnen te zijn dan hun omgeving, waarbij de bepaling, hoeveel ouder, weer moeilijk is. De gehele Deuterojesajaanse kwestie hier aan de orde te stellen, is allerminst onze bedoeling; dat ook hier nog niet elke historische moeilijkheid is opgelost, tonen de „Schweich-Lectures", gehouden in Oxford in 1940 door de Assyrioloog Sidney Smith.[1])

Als ik mij nu tot het nieuwe Assyrische materiaal ga beperken, moet een waarschuwing hieraan voorafgaan. Ik zal ook op het terrein van de Babylonisch-Assyrische godsdienst niet het gehele materiaal der denkbeelden over plaatsvervangend lijden en sterven kunnen behandelen, maar slechts het bepaalde geval, dat zich tegen het eind der regering van koning Asarhaddon heeft voorgedaan. Omstreeks Pasen van het jaar 670 v. Chr. heeft koning Asarhaddon onder de indruk van dreigende nationale rampen een zekere *Damqi*, een Babyloniër uit Akkad, in deze oude residentie der oudste Akkadische koningen op onopvallende manier ter dood laten brengen, nadat hij hem eerst honderd dagen, dus ruim drie maanden lang in zijn plaats had laten regeren, dus een soort ritueel koningschap had laten bekleden. Deze Damqi schijnt een eenvoudige en onaanzienlijke jongen te zijn geweest, wellicht lichamelijk gebrekkig, hoewel waarschijnlijk niet geestelijk minderwaardig. Desondanks wordt hij, de verachte, opeens tot de tijdelijke koninklijke waardigheid verheven en na een schijn-regering van honderd dagen met grote plechtigheid in het koninklijk mausoleum in de oude stad Akkad bijgezet.

Deze gebeurtenissen zijn in de jongste tijd reeds uitvoerig behandeld: door H. Frankfort in zijn werk over het Koningschap; door de Franse geleerde R. Labat, wiens opvatting in een uitvoerig artikel in de *Revue d'Assyriologie* van 1945/46 enigszins van de mijne afwijkt, zoals ik die heb uiteengezet in een lezing voor de afdeling Letterkunde der Kon. Nederlandse Akademie van Wetenschappen en daarna uitvoeriger in een lezing voor het Vlaamse Philologencongres te Gent, eind April 1949; en ten slotte, ongeveer gelijktijdig met mijn uiteenzetting, door de

[1]) Sidney Smith, *Isaiah, chapter XL–LV, literary Criticism and History*, Oxford Univ. Press 1940 (The Schweich Lectures).

Vlaamse geleerde G. Goossens in de Analecta Lovaniensia (1949) [1].

In de zoëven vermelde „Mededeling" over *Het tijdvak der Sargonieden*, waarop ik hier voor alle bijzonderheden kan verwijzen, werden de consequenties, die deze gedachtenkring voor de historische opvatting van Jesaja 53 en van de overige Ebed-Jahwé-liederen zou kunnen hebben, nog opzettelijk met stilzwijgen voorbijgegaan; behalve dat er in noot 96 terloops op werd verwezen, evenals ook G. Goossens pas in de laatste regels van zijn (in hoofdzaak tot de godsdiensthistorische parallellen beperkt) artikel spreekt over o.a. „l'arrière-fond idéologique d'Isaïe LII, 13–LIII, 12". Wat mij nog rest te doen, is een vergelijking te trekken tussen deze Assyrische substituut-koning met de geheimzinnige figuur van de lijdende Knecht in Jes. 53 en de overige Ebed-Jahwé-liederen.

Zoals als bekend mag worden verondersteld, is het omvangrijke archief van spijkerschrifttabletten uit Mari, waarmede onze kennismaking pas betrekkelijk kort geleden is begonnen, niet het eerste noch het enige op het ruime veld der Assyriologie. Reeds veel eerder bekend, maar eveneens nog lang niet in zijn betekenis uitgeput, is het koninklijke archief van Assurbanipal, dat in diens residentie te Ninevé werd opgedolven. Dat waren eveneens (evenals in Mari) ongeveer 20.000 kleitabletten en brokstukken van tabletten, waaronder niet minder dan 1477 brieven, die tot de koningen van het Assyrische wereldrijk, vooral Sargon, diens kleinzoon Asarhaddon en diens zoon Assurbanipal, gericht zijn geweest. Terwijl ons het archief van Mari verplaatst in de periode omstreeks 1700 v. Chr., krijgen wij hier een kijk op de periode tussen 720 en 620 v. Chr.

Denkt men aan het rijkje Juda, dat toen niet veel meer is geweest dan een onderdeel van het Assyrische wereldrijk, dan is dit de periode van profeten als Jesaja en Jeremia, van koningen als Hizkia, Manasse en Josia. Een historisch overzicht over dit veelbewogen tijdvak, aan de hand van de brieven en met bijzondere nadruk op de schaarse gegevens uit het „Westland", wordt in de eerste helft van de vermelde „Mededeling" over de Sargonieden aangetroffen. Wij willen onze aandacht hier beperken tot *Damqi*, de lijdende en ster-

---

[1]) H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948, p. 262 vv.; F. M. Th. de Liagre Böhl, *Het tijdvak der Sargonieden volgens brieven uit het koninklijk archief te Nineve* (Mededelingen der Kon. Ned. Academie, Afd. Letterkunde, N.R., deel 12, No 8), Amsterdam 1949, p. 25–50; G. Goossens, *Les substituts royaux en Babylonie* (Anal. Lov. Bibl. et Or., Ser. II, Fasc. 13), Leuven 1949.

vende plaatsvervanger van koning Asarhaddon, maar eerst nog twee opmerkingen maken.

Ten eerste: als in de liederen bij Deutero-Jesaja sprake is van de „Knecht" of liever de „Slaaf" van Jahwé, dan is hiermede feitelijk bedoeld de Koning, als het ware met een minteken: de koning in het dodenrijk of de onderwereld, die tegenover het land der levenden of de bovenwereld de negatieve zijde van de Kosmos vertegenwoordigt. Want het knechtschap (hierop heeft o.a. Prof. W. B. Kristensen gewezen) staat naar de antieke wereldbeschouwing lijnrecht tegenover het koningschap. De koning in het dodenrijk wordt voorgesteld als een slaaf.

Ten tweede: ik droom er niet van, Damqi – de lijdende en stervende plaatsvervanger uit de dagen van Asarhaddon – met de lijdende en stervende Knecht des Heren te identificeren. Niet op de punten van overeenkomst, maar juist op de verschillen komt het in de godsdienstwetenschap aan. Maar wij moeten de sfeer leren kennen, waarin deze mensen leven en ademen. Deze sfeer is in Babel en Bijbel, in Assur en Israël, dezelfde en al wat tot vermeerdering van onze kennis hiervan bijdraagt, begroeten wij dankbaar. De reacties echter zijn verschillend, d.w.z. de wijze, waarop de mensen op deze gemeenschappelijke en overgeërfde gedachtenkring reageren. En op de reactie komt het aan.

Slechts twee aanhalingen uit de vermelde „Mededeling" mogen in dit verband zijn geoorloofd: de uiteenzetting met het enigszins afwijkende standpunt van R. Labat en de vertaling van de belangrijkste brief, die ons over deze gebeurtenissen inlicht (*a.w.*, blz. 29 v. en 45 v.). Eerst de brief, No 437 uit de editie van Harper en uit de (nog onvolmaakte) bewerking van Waterman, volgens de waarschijnlijkste opvatting en met aanvulling der lacunes. Hij is door een van zijn astrologen gericht tot koning Asarhaddon:

„...Damqi, de zoon van de administrateur van het kroondomein (*šatammu*) in de stad Akkad, hij, die het (schijn)bewind over Assyrië en Babylonië en over alle landen heeft gevoerd: hij en zijn paleisdame zijn gezamenlijk (lees *mitḫāriš*?) gestorven, in de plaats van de koning, mijn heer, en ter substitutie (?) van šamaš-šum-ukin, de oudste (?) prins. Om hen te verlossen is hij naar zijn noodlot gegaan (d.w.z. gestorven: *ana pidišunu ana šimtišu ittalak*). Het mausoleum (*bît kimaḫḫi*) hebben wij in orde gebracht. Daarna werd hij met zijn paleisvrouw met alle eerbetoon op een praalbed tentoongesteld (? *dammuqu kannū taklimtašunu kitlumat*). Zij werden begraven en

beweend; de offerbrand werd ontstoken. Alle (kwade) voortekens zijn uitgedelgd. Vele zoenriten in het washuis en in het huis der besprenkeling met water en vele bezweringsrituëlen heeft men volledig verricht en boetpsalmen en spreuken (*naqabâte*), opgetekend op kleitafels, gereciteerd. Naar ik heb vernomen, werden deze riten eertijds door een profetes vertolkt (*ina raginti tartugumu*). Zij zeide tot Damqi, dat hij met de koninklijke waardigheid zou worden bekleed. Voorts heeft deze profetes in een plechtige volksvergadering tot hem gezegd: ‚Ik toon hierbij het wapen van mijn heer als een geschenk van hem en ik leg het in uwe hand.' Deze zoenriten, die ten uitvoer werden gelegd, zijn buitengemeen heilzaam; de koning kan daarmede tevreden zijn. De Akkadiërs waren bevreesd. Wij hebben hun een hart onder de riem gestoken; zij zijn gerustgesteld. Ook heb ik vernomen, dat de administrateurs en de (overige) ambtenaren vol ontzag zijn geweest; maar Bêl en Nebo en alle goden hebben de dagen van de koning, mijn heer, verlengd, en wel voor altoos. Als bij een maaneclips een toenadering der goden (d.w.z. van zon en maan) plaats heeft zonder dat zij in oppositie komen te staan (? dus bij een partiële eclips?) en indien het dan de koning, mijn heer, belieft, dat een eenvoudige van geest (^{amēl}*saklu*) wederom, zoals eertijds, tot administrateur worde aangesteld, dan moge deze vóór de heiligdommen geregelde offeranden brengen, en op de feestdag en bij het vredesoffer in de tempel moge men voor de goden van het land Akkad op een reukschaal wierook strooien. Als dan de eclips plaats grijpt en het land Akkad raakt (*iltapat*), dan zal deze tot substituut van de koning dienen en in zijn plaats komen te staan (*ana dinâni šarri lillik u kûmuššu lizizima*). Dan zullen de dagen van de koning veilig en het hart van zijn onderdanen gerust zijn... Als het dus de koning, mijn heer, behaagt, dan moge de koning, mijn heer, hem in zijn plaats aanstellen."

In deze laatste passage wordt dus een herhaling van de substitutie zelfs in het geval van een partiële eclips aanbevolen, en wel weer met behulp van een „eenvoudige van geest" uit een der ambtelijke families. Dus zal ook Damqi als zulk een onnozele moeten worden opgevat. Hij werd desondanks met de volle koninklijke waardigheid bekleed, nadat hij door een profetes tot dit schijnkoningschap was geroepen. Het doel is duidelijk: de kwade voortekens, die de koning en de oudste prins bedreigen, als hun plaatsvervanger te dragen en daarmede uit te delgen.

De enige vraag, die hier overblijft is die, of deze Damqi na afloop

van dit koningschap werkelijk ter dood werd gebracht, dus geofferd. *Labat* (RA XL, p. 137 n. 1) veronderstelt dit slechts van de ,paleis-dame'', waarmede hij (blijkbaar in een schijnhuwelijk) was verbonden. Van hemzelf echter zou volgens de opvatting van Labat slechts gelden, dat hij, ,,naar zijn noodlot is gegaan'', d.w.z. dat hij toevallig een natuurlijke dood zou zijn gestorven. Deze opvatting houdt geen rekening met het bekende feit, dat zelfs in de oude liederen en litanieën ter ere van Tammuz en de overige vegetatie-goden nooit uitdrukkelijk sprake is van de dood van de god, laat staan van de gewelddadige dood. Hetzelfde geldt van de riten bij gelegenheid van het nieuwjaarsfeest. De uitdrukking ,,tot zijn noodlot gaan'' kan als een verzachtende omschrijving worden beschouwd, zoals wij zouden zeggen: ,,hij moet sterven'' in plaats van ,,hij moet ter dood worden gebracht''.

H. Frankfort in zijn werk over *Kingship and the gods* wil zelfs de sporen van mensenoffers in de zogenaamde koningsgraven uit de vroegdynastische periode te Ur (Sub-ad, Mes-kalam-dug enz.) op deze wijze verklaren: het zouden niet (zoals ik aanvankelijk veronderstelde) de lijken van priesteressen of ,,godenbruiden'', maar die van substituut-koningen en -koninginnen zijn geweest, die daar na hun offerdood met hun gevolg en hun hofhouding waren bijgezet. Is dit juist, dan is hiermede de gewelddadige offerdood van de substituut-koning met zijn gemalin en zijn hofhouding in deze oude Sumerische periode bewezen. Dat koning Asarhaddon deze overoude gebruiken deed herleven, evenwel het offer tot de substituut en zijn pseudo-gemalin beperkte en bij de aanduiding daarvan voorzichtige omschrijvingen toepaste, is alleszins aannemelijk.

Ons voorlopig resultaat betreffende Damqi is dan, dat deze ondanks de bezwaren en tegenwerpingen van Labat een echte substituut-koning is geweest en dat hij met zijn paleisdame een echte offerdood is gestorven, al zijn wij over de aard daarvan niet nader ingelicht. Waarschijnlijk heeft W. von Soden gelijk met zijn bewering, dat het merendeel, wellicht alle, gegevens uit onze brieven omtrent de plechtige aanstelling van een koninklijke plaatsvervanger of substituut-koning behoren in dezelfde periode en betrekking hebben op dezelfde gebeurtenissen. Dan doet zich als de volgende vraag voor, of de onheilspellende voortekens in verband met een eclips niet nog vreeswekkender zijn geworden onder de invloed van andere noden en gevaren, zoals ziekten en binnenlandse en buitenlandse onlusten. Is dit juist, dan kan men het

jaar 671/670 v. Chr. op grond van een opeenstapeling van zulke gevaren het waarschijnlijkst achten en daarna de juistheid van deze tijdsbepaling op grond van de astronomische gegevens met zekerheid aantonen.

R. Labat onderscheidde twee soorten van substitutie: de eerste meer toevallig, de tweede een echt offer. Als onheil te verwachten stond voor de koning en het rijk – b.v. door een eclips, die dreigend aan de hemel verscheen – dan kon dit van de koning worden afgewend, indien binnen de eerstvolgende dagen een der rijksgroten stierf, wiens dood dan als een zoendood werd opgevat. Deed zich deze toevallige omstandigheid niet voor, dan moest men zijn toevlucht nemen tot het tweede soort, door de opzettelijke aanstelling van een echte substituut-koning. Met deze onderscheiding heeft Labat gelijk; wij menen echter te hebben aangetoond, dat Damqi tot de tweede groep behoorde.

Onze samenvattende opmerking over deze *Damqi* en zijn tragisch lot luidde (*a.w.* blz. 45 v.): „In het jaar 671/70 stond het Assyrische rijk door de verovering van Egypte naar de uiterlijke schijn op het toppunt van zijn macht en glorie. Desondanks heeft koning Asarhaddon onder de indruk van ziekte, binnen- en buitenlandse onlusten en van twee totale maansverduisteringen zich laten verleiden, een maatregel uit de grijze voortijd te doen herleven. Het geloof in de waarde van het plaatsvervangend lijden werd door al te letterlijke opvatting en onder de invloed van de magische wereldbeschouwing de aanleiding tot een bloedig drama. Nauwelijks zestig jaar later was het rijk der Sargonieden van de aardbodem weggevaagd. De ondergang dreigde en het bijgeloof tierde."

Het bijgeloof tierde: dit is een subjectief oordeel, dat zich als vanzelf opdringt. Met de arme en wellicht achterlijke *Damqi*, die voor zijn koning, al dan niet vrijwillig, de dood onderging, kan men slechts medelijden hebben. Geringer is onze sympathie ten opzichte van koning Asarhaddon, die voor vermeende of werkelijke gevaren ging schuilen achter een plaatsvervanger, die zijn leven voor hem moest offeren. De bedoeling was, het noodlot of de daemonen beet te nemen door een ander, als koning vermomd, aan de gevaren bloot te stellen, die de koning bedreigen.

Het zou inderdaad niet de moeite waard zijn, deze Damqi hier aan te halen, als er niet toch op een bepaald punt een analogie met de Knecht van Jes. 53 werd aangetroffen. Ook Damqi schijnt te

worden voorgesteld [1]) als een man van smarten, geminacht en ellendig: *sakku u saklu*, zoals de uitdrukkingen in het Akkadisch luiden. Desondanks wordt ook hij tot de koninklijke waardigheid verheven. Eerst weliswaar wordt hij gedood als een goddeloze. Het ongeluk, dat hem treft en reeds zijn gebrekkigheid en ziekte werden immers naar de antieke opvatting voorgesteld als een gevolg van de zonde (vgl. nog Joh. 9 : 2). Desondanks wordt hij begraven in de koninklijke graftombe, nadat zijn lijk op een praalbed ten toon was gesteld. Op grond van deze analogie zou men zelfs de overgeleverde tekst van Jes. 53 : 9 kunnen handhaven: dat de Knecht zijn graf (d.w.z. zijn dood) zou hebben gehad bij de goddelozen, maar zijn laatste rustplaats desondanks bij de rijken. [2]) Verder zou men de analogie echter in geen geval kunnen doortrekken. Niet alleen door zijn poëtische vorm, maar door zijn religieuze gehalte staat Jes. 53 op een geheel ander niveau.

Let men op de verschillen, dan mag men weliswaar niet te grote nadruk leggen op het feit, dat Damqi sterft in de plaats van zijn koning, terwijl de Knecht zijn leven ten zoenoffer brengt voor zijn volk en tenslotte voor allen. Want de koning staat naar de antieke beschouwing in de plaats van zijn volk; hij is meer dan een individuële persoonlijkheid. De gevaren, die hem bedreigen, gelden het volk en tenslotte allen. In Jes. 53 echter gaat het om het uitverkoren volk, Israël en Juda. Zou men de zoon van een administrateur uit de Babylonische stad Akkad als de verlosser van Israël hebben beschouwd? In het jaar 670 v. Chr. regeerde over Juda de Assyrischgezinde koning Manasse en ook afgezien van de te vroege tijdsbepaling zou de gehele situatie van het land Juda met deze verklaring in strijd zijn. Ook de tien stammen in de ballingschap hebben hun uitredding toen stellig niet van een achterlijke Babylonische knaap verwacht. Noch de personen noch de historische situatie kunnen in beide gevallen tot overeenstemming worden gebracht; slechts de gedachtenkring is enigszins verwant.

Aan het eind van de boven vertaalde brief no 437 rekent de schrij-

---

[1]) Zie hierover verder mijn „Mededeling" over *Het Tijdvak der Sargonieden* (1949), blz. 28 en ook noot 83.

[2]) Zover ik dit kan nagaan, wordt de overbodigheid van de conjectuur „boosdoeners" in plaats van „rijke" ook door de *'Ain Feshkha Scroll* bevestigd. Wij kiezen deze benaming voor het Hebreeuwse Jesaja-manuscript uit de spelonk bij Engedi naar het voorbeeld van W. F. Albright, Jewish Quart. Review, N.S. XL/1, Juli 1949, p. 41, n. 1, in zijn artikel: *Are the 'Ain Feshkha Scrolls a hoax*? Vgl. ook I. L. Seeligmann in BiOr VI/1, Jan. 1949, p. 7.

ver, zoals wij gezien hebben, met de mogelijkheid van een herhaling der substitutie. Dus zou men zich kunnen afvragen, of de aanstelling en het offer van een substituut-koning niet wellicht nog eens, op een later tijdstip (b.v. ruim een eeuw later, onder Chaldeeuwse dynastie) zou kunnen zijn toegepast, en nu niet met de zoon van een Babylonisch ambtenaar, maar met een gevangen koning of prins uit het huis en geslacht van David als de hoofdpersoon. Al acht ik het onwaarschijnlijk – ook al om het collectieve karakter van de Knecht op tal van plaatsen in de andere liederen buiten hoofdstuk 53 – toch is het de moeite waard, de hypothese even nader uit te werken.

In 1893 werd te Groningen door Louis Bähler een theologisch proefschrift verdedigd, dat toen te weinig werd opgemerkt: *De Messiaansche heilsverwachting en het Israëlietische koningschap.* Zijn stelling was, dat met de Knecht van Jahwé bij Jesaja de Judese koning *Jojachin* zou zijn bedoeld. Wij weten van deze Jojachin, dat hij na de eerste verovering van Jeruzalem in 697 v. Chr. in de ballingschap werd weggevoerd en dat hij gedurende de gehele verdere regering van koning Nebukadnezar tientallen jaren lang in de burcht van Babylon gevangen werd gehouden. Dit feit wordt ook bevestigd door Babylonische kleitabletten, beschreven met spijkerschrift, die daar bij de opgravingen door R. Koldewey aan het licht werden gebracht en die door E. F. Weidner nader werden onderzocht. [1]) De stelling van L. Bähler werd vijftien jaar later, in 1908, door E. Sellin herhaald, natuurlijk zonder dat deze iets wist van zijn Nederlandse voorloper of van diens „prioriteit" [2]). Geen van beiden, noch Bähler noch Sellin, konden toen weten van de gebruiken bij het Babylonische nieuwjaarsfeest en noch minder van die bij de aanstelling van een Assyrische substituut-koning. Dus zou de stelling op grond van de nieuwe gegevens opnieuw zelfstandig moeten worden uitgewerkt.

Wij verplaatsen ons in gedachten in het jaar 561/560 v. Chr., midden in de tijd van de Babylonische ballingschap der Joden, 23 jaar voor hun bevrijding door het decreet van Cyrus. Evenals – zoals elders uitvoerig uiteen werd gezet – het jaar 670 voor koning Asarhaddon en het rijk der Sargonieden [3]), was ook dit een veelbewogen en uiterst kritiek jaar voor het Nieuw-Babylonische rijk. Het was

---

[1]) Zie in het eerste stuk: N.T.T. IV, blz. 81, noot 3.

[2]) Wijlen Prof. L. H. K. Bleeker heeft in het Zeitschr. f. d. Alttest. Wissensch. indertijd (1923) aan deze prioriteit herinnerd.

[3]) Vgl. mijn „Mededeling" over *Het Tijdvak der Sargonieden* (1949), blz. 32 vv.

het jaar na de dood van de grote Nebukadnezar, die in een 43 jaren lange regering het rijk uitgebreid en met hulp van de priesters staande gehouden en met krachtige hand alle opstanden onderdrukt had. Nu kwam zijn zwakke zoon en opvolger Amel-Marduk of Evil-Merodach, aan het bewind, wiens persoon en regering door zijn eigen onderdanen werd afgekeurd [1]), en de opstand dreigde van alle kanten. Helaas weten wij te weinig bijzonderheden; hoe gevaarlijk de situatie was, blijkt echter reeds uit het feit, dat hij zich nauwelijks twee jaar op de troon kon handhaven. Zijn tegenstanders hebben hem een tuchteloos en losbandig leven verweten en hij werd door zijn eigen zwager vermoord. Met het oog op de hoge leeftijd en de lange regering van zijn vader moet hij bij zijn troonsbeklimming zelf reeds op leeftijd zijn geweest, evenals koning Asarhaddon in het jaar 670.

De analogie tussen beide koningen en beide jaren gaat echter nog verder. Nebukadnezar overleed blijkens de dateringen der contracten in het najaar. Tijdens de korte regering van Amel-Marduk nu deden zich twee onheilspellende verschijnselen aan de hemel voor: de totale maansverduisteringen van 15 Mei 561 en die van 19 November 560, die beiden (de tweede nog langer en duidelijker dan de eerste) in Babylon zichtbaar zijn geweest. [2])

Op grond van deze analogieën zou men kunnen vermoeden, dat Evil-Merodach de gevangen Jojachin slechts heeft vrijgelaten, om hem de rol van substituut-koning over het Nieuw-Babylonische rijk te laten vervullen, en wel gedurende honderd dagen, evenals Asarhaddon dit ongeveer 110 jaar eerder had gedaan met Damqi. Hij verheft zijn hoofd (zoals de uitdrukking in II Kon. 25 : 27 en in Jerem. 52 : 31 luidt) uit de gevangenis en spreekt hem genadig toe. Hij laat hem aanzitten aan de koninklijke tafel. Hij verheft hem ver boven de overige koningen, die als gevangenen of als gijzelaars in Babylon vertoefden. Hij doet dit alles voor hem, om hem daarvan (zoals twee keer herhaald wordt) te doen genieten „alle de dagen zijns levens". Maar dit leven is nog slechts kort; het duurt niet meer langer dan honderd dagen, dus ruim drie maanden. Na afloop van deze periode wordt hij gedood en daarna wordt zijn lijk met eer en

[1]) De afkeuring door de Joden blijkt uit de Hebreeuwse verbastering van zijn naam: „Nar van Marduk", in plaats van „Mens (d.w.z. dienaar, vereerder) van Marduk".

[2]) Vgl. F. K. Ginzel, *Spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse*, Berlin 1890, p. 158, No 1581 en 1582. Ten tijde van Asarhaddon zijn het geweest de totale maanverduisteringen van 2 Juli en 27 Dec. 671 v. Chr., waarvan de tweede de directe aanleiding moet zijn geweest tot de aanstelling van de substituut-koning Damqi.

pronk bijgezet. Men lette ook op de datering: de vrijlating zou volgens de aangehaalde plaatsen zijn geschied op de 27ste dag der twaalfde maand, dus in de allerlaatste dagen van de maand Adar. Dan zou de eigenlijke verheffing tot substituut-koning moeten hebben plaats gehad bij gelegenheid van het nieuwjaarsfeest begin Nisan: in verband met de feestelijke optocht der godenbeelden, waarbij de koning als de leider van deze processie de handen van het Marduk-beeld moest grijpen.

De offerdood van deze koning uit Davids geslacht nu zou door de gevangen Judeërs zijn opgevat als een zoendood voor zijn volk, dat in de ballingschap smacht, en voor de mensheid. Eerst was hij veracht, in boeien, een man van smarten. Daarna werd hij tot groter koninklijke waardigheid verheven dan hij ooit gedurende de drie maanden (II Kon. 24 : 8) van zijn regering te Jeruzalem had bezeten. Maar hij verkreeg die slechts om zijn leven ten zoenoffer te stellen voor de velen.

Wie een hypothese als deze uitwerkt, raakt onder de bekoring en stelt zich bloot aan het gevaar van een historische constructie, waarbij de ontbrekende tussenschakels op grond van de analogie worden ingelast. Het is mogelijk, dat het zo is geweest, maar wij kunnen het niet bewijzen. Inderdaad moet deze Jojachin of Jechonja (Chonja) aanmerkelijk beter zijn geweest dan zijn voorganger Jojakim of zijn opvolger Zedekia. In Jerem. 22 : 24 wordt hij vergeleken met een zegelring aan de rechterhand van Jahwé en in Jerem. 24 : 1 v.v. worden hij en de zijnen vergeleken met de mand, vol zeer zoete vijgen. Evenwel moet men voorzichtig zijn, zoals met al deze zuiver individuële en historische verklaringen van deze Knecht-gestalte, die feitelijk de menselijke maat ver te boven gaat. Bovendien biedt de tekst, die in deze laatste verzen van II Kon. en van Jerem. niet eens bijzonder beknopt is, geen enkele aanleiding, aan een substituut-koningschap van Jojachin naar de analogie van Damqi te denken. Een vast punt is de datering kort vóór het nieuwjaarsfeest in Nisan. Dat het toen gebruikelijk is geweest, een gevangene vrij te laten, is bekend genoeg. [1])

Dus zoeken wij de oplossing van het raadsel liever in een andere richting, waarbij wij zouden willen uitgaan van de antieke opvattingen omtrent het *koningschap*. Ook hier moet men voorzichtig zijn; want juist hier werd gezondigd ,,binnen en buiten de muren''

---

[1]) De wederzijdse verhouding van Saturnaliën-koning en substituut-koning is nog onduidelijk.

van het wetenschappelijke Ilion. Vooral aan de Skandinavische school wordt op dit terrein een zekere overdrijving verweten. [1]) Als dus ook wij – en wel op grond van het nieuwe materiaal beslister dan ooit – willen uitgaan van de koningsgedachte, dan is hier van meet af aan een zekere beperking op zijn plaats. Want juist in Israël zijn het koningschap en de koningsgedachte niet oorspronkelijk geweest. Zij hebben vooral in het eerste begin veel tegenstand en tegenspraak ontmoet. Men denke aan de houding van Samuël vóór de zalving van Saul (I Sam. 8 : 6 vv.). Pas door koning David, de „Knecht" bij uitnemendheid (vgl. II Kon. 20 : 6; Ps. 78 : 70; 89 : 4, 21; Jes. 37 : 35 enz.) en door zijn dynastie raakten ook de kringen der profeten van Israël met het koningschap verzoend. Van toen af bleef het vast en veilig geworteld in de ziel van het volk.

In Egypte en in Babylonië nu was de koning oudtijds alleen de drager van de gehele cultus. Hij en hij alleen is degene, die voor God staat; hij is niet slechts de vertegenwoordiger van het volk bij de hemelse machten, maar hijzelf staat zowel tegenover de Godheid alsook tegenover het volk in een eigenaardige verhouding. Hij is een meer dan individuële, een „corporatieve" en bijna collectieve persoonlijkheid. De offers worden gebracht door en voor hem. Alle religieuze en cultische liederen, gebeden en bezweringen worden door hem of voor hem gesproken of gezongen. Weliswaar komt het individualisme in de loop der eeuwen hoe langer hoe krachtiger op; maar de grondgedachte van de collectieve, hyper-individuële rol van de koning is nooit geheel verdwenen. Als de koning sterft, dan sterft hij voor zijn volk, in de hoop op hernieuwing en (periodieke) onsterfelijkheid.[2]) Zijn ambt heeft priesterlijk karakter. Dat een ander in zijn plaats dood en gevaar zou kunnen aanvaarden, ware – ook van hier gezien – inderdaad bijgeloof.

In de extreme vorm worden deze denkbeelden ook in Egypte slechts in het Oude Rijk aangetroffen. In Sumerië vindt men deze vorm pas onder de derde dynastie van Ur, terwijl men voor de oudste periode daar zelfs een soort van „primitieve demokratie" heeft willen veronderstellen. [3]) In Israël, waar de koningsgedachte pas sedert David wortel schiet en waar zelfs de Davidieden geen deel hebben

[1]) Vgl. o.a. I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943.

[2]) Vgl. A. Moortgat, *Tammuz. Der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst*, Berlijn 1949, p. 80: „Dieser Glaube... muss den Sumerern... für etwa ein Jahrtausend Trost dem Leben und Halt dem Tode gegenüber gegeben haben..."

[3]) Vgl. Th. Jacobsen, *Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia*, Journ. of Near East Studies II, 1943, pp. 159–172.

gehad aan de voorrechten van de priesterlijke stam, zijn de problemen ingewikkelder. Evenwel moet het koningschap ook daar in de praktijk van de voorexielische cultus krachtig naar voren zijn gekomen. De tradities omtrent de stichter van de dynastie als de drager van de cultus hebben hun weerklank gevonden in de Psalmen. De profeten en hun aanhangers, die de religieuze en cultische houding van vele koningen, ook uit de dynastie van David, afkeurden, worstelden met de vraag, hoe de onwaardigheid van de koning in overeenstemming was te brengen met deze gedachten en gebruiken. Hun antwoord luidde, dat de dynastie en Gods belofte, aan David gegeven, blijven bestaan.

Dan deed zich als de volgende vraag voor, wat gebeurde, als het koningschap in één grote catastrofe – zoals de verwoesting van Jeruzalem in 586 en de deportatie der Joden naar Babylonië dit geweest zijn – opeens verdween. Dan was deze gehele gedachtenkring, die zo diep geworteld is geweest in de ziel van het volk, ontworteld. Dit betekent geenszins, dat de gedachtenkring zelf meteen zou zijn verdwenen. Hij werd alleen (en hierbij kwamen overoude denkbeelden weer boven) van het koningschap losgemaakt en toegepast op het uitverkoren volk, waarvan het lijden, dat het in de ballingschap onderging, als zoenlijden werd opgevat. De gedachtenkring zelf bleef bestaan, tegelijk met de hartstochtelijke hoop, niet alleen op terugkeer en herstel, maar op verzoening en zuivering door het plaatsvervangende lijden, waaronder het gehele volk zucht. Dit lijden nu is tevens een sterven. Want de ballingschap staat voor een volk gelijk met de dood; het exiel betekent voor het volk hetzelfde als de individuële dood voor de enkele, dus de collectieve dood.

Dan komt de verdere vraag op: Is er uit deze dood een mogelijkheid van herstel en verrijzenis? Kan hierdoor de verzoening worden teweeggebracht, niet alleen voor Israël, maar voor de wereld? Want de koning – en dat geldt niet slechts voor de gevangen Davidieden, maar voor geheel Israël als de Koning der volken – is in de ballingschap een slaaf geworden. Wat zal het lot zijn van deze Slaaf, de Koning in het dodenrijk?

Beschouwen wij het probleem uit dit oogpunt, dan wordt één ding meteen duidelijk: de eigenaardige vaagheid, die deze ontwortelde gedachtenkring na de val van het koningschap moest verkrijgen. Is de „Knecht" bij Deutero-Jesaja collectief gedacht of individuëel? En aan wie is gedacht? In het geval van collectieve opvatting: aan

het gehele volk? Alleen aan Juda? Aan het overblijfsel? Aan het ideale volk? En in het geval van de individuele opvatting – aan wie is gedacht: Aan een koning uit het oude geslacht van David? Aan Hizkia, aan Jojachin, aan Zerubbabel, aan Mesjullam? Of aan een priester? Aan een profeet? En aan welke profeet? Voor letterlijk elke van deze vragen kan men uit de liederen de antwoorden, argumenten en gegevens aanvoeren. Eén enkel ondubbelzinnig antwoord is voor de historicus of exegeet onmogelijk te geven.

De gedachtenkring van de *Ebed Jahwé* heeft, ook buiten Israël, een voorgeschiedenis, die vele eeuwen lang is geweest. Hij stoelt op een bodem, die Israël met de omwonende volken gemeen had. En behalve dit verleden had hij een vele eeuwen lange toekomst. De liederen van de Knecht des Heren zijn een onovertroffen hoogtepunt, maar toch slechts een episode in een ontworteld tijdperk: zonder koning of tempel, in de ballingschap. Tot het verleden, de voorgeschiedenis van deze gedachtenkring, behoort de episode van de Assyrische substituut-koning Damqi, die in het voorafgaande werd geschetst. Niet op dit verleden komt het in de eerste plaats aan, maar op de toekomst – al kwam de verwezenlijking pas zes eeuwen na de Babylonische ballingschap der Joden. [1])

[1]) Aan het eind nog een aanvulling naar aanleiding van het eerste artikel: NTT IV, blz. 86, noot 10. Prof. G. Dossin denkt, zoals hij mij intussen vriendelijk meedeelde, bij ARM II, No 90, 22 *nîqi pagra'i linnipiš* aan een afgeleid adjectief *pagra'um* ,,tot een lijk behorende''. Met de ,,tot een lijk behorende offers'', die moeten worden gebracht, zijn dan, evenals reeds boven verondersteld werd, de dodenoffers voor de vermoorde koning Jachdunlim bedoeld.

HET APOSTOLAAT BIJ CALVIJN

DOOR

W. F. DANKBAAR

Oegstgeest

„Calvin made the most amazing mistake for an able man when he tried to reform the Church by reconstructing it after the pattern of the apostolic age *minus* the Apostles. The Spirit that has directed the history of the primitive Church was wiser than Calvin."

In deze woorden van de anglicaanse bisschop E. J. Palmer, uitgesproken op de conferentie voor „Faith and Order" te Lausanne, 1927, ligt een ernstige beschuldiging aan het adres van de grote hervormer. [1]) Hier wordt niets meer of minder gezegd dan dat aan het reformatorische werk van Calvijn, dat naar apostolisch voorbeeld was opgezet, het apostolaat ontbrak. De reformatie van Genève zou dus laboreren aan een innerlijke tegenstrijdigheid of althans aan een bedenkelijke lacune op een hoogst aangelegen punt. Palmer had deze lacune aangevuld willen zien door de successio apostolica en het episcopaat; maar ook zonder dat wij de oplossing in deze richting zouden willen zoeken, moet het ons, als behorende tot het gereformeerd protestantisme, belang inboezemen of Calvijn inderdaad ten aanzien van de apostolische functie der Kerk in gebreke is gebleven. Inzonderheid nu de Kerk in deze tijd haar apostolische opdracht weer gaat ontdekken en de Schrift onder dit gezichtspunt opnieuw gaat lezen, kan het ons niet onverschillig blijven, of de bestudering van de geschriften van Calvijn al dan niet een positieve winst oplevert voor het verstaan van de apostolische taak, die ons in de Bijbel wordt gegeven en of zijn daden ons bij de vervulling van die taak al dan niet ten voorbeeld strekken.

Het is bekend, dat bisschop Palmer in zijn oordeel niet alleen staat. De meeste kerk- en zendingshistorici, voor zover ze niet stilzwijgend aan Calvijns denkbeelden over het apostolaat en de missionaire taak der kerk voorbijgaan, constateren, dat Calvijn (evenals trouwens zijn mede-reformatoren) op dit punt te kort geschoten is en dit apostolaat niet gezien noch ter hand genomen heeft. [2]) Zij

---

[1]) Cf. *Faith and Order, Proceedings of the World Conference Lausanne 1927*, New York 1928, p. 238.

[2]) O.a. P. Drews, *Die Anschauungen reformatorischer Theologen über die Heidenmission*, Zeitschr. f. prakt. Theol., 1897. W. Köhler, *Reformation und Mission*, Schweiz. theol.

voeren dan gewoonlijk wel enige verontschuldigingen voor de hervormer aan, als daar zijn: zijn bevangenheid in traditionele opvattingen aangaande het ambt en de arbeid der apostelen; het feit dat hij volledig geabsorbeerd was door de reformatie van de reeds gevestigde kerk; de omstandigheid, dat de landen waarin de reformatie ingang vond, niet koloniseerden en derhalve geen aanraking hadden met het heidendom; en tenslotte de opvatting, dat zending beschouwd werd als de taak der christelijke overheid. Maar hiermede is men ten aanzien van Calvijn toch geenszins gereed. Al kunnen deze overwegingen ongetwijfeld gelden, aan de gedachten, welke de hervormer over het apostolaat heeft gelanceerd, is daarmee niet ten volle recht gedaan en ze zijn er ook niet ten volle door verklaard. Wij willen pogen dieper in deze te weinig belichte zijde van de theologie en de arbeid van Calvijn door te dringen.

Voor Calvijn ligt het apostolaat verankerd in de apostelen. Hun taak was, overeenkomstig Marc. 16 : 15, het evangelie te prediken aan alle creaturen. ,,Hun worden geen vaste grenzen gesteld, maar de gehele wereld wordt hun aangewezen om haar te brengen tot de gehoorzaamheid aan Christus, opdat zij het Evangelie verbreidend overal ter wereld, waar zij kunnen, Zijn Koninkrijk zouden oprichten.'' Zo heeft Paulus ,,kerken geplant waar de naam des Heren onbekend was''. De apostelen waren uitgezonden ,,om als bouwmeesters der Kerk haar fundamenten in de ganse wereld te leggen''.[1]) Dit noemt Calvijn hun zending (legatio), welke zij te vervullen hadden overal waar zij kwamen, bij alle volken en talen. [2]) Hoewel de hervormer meent, dat deze taak door een bijzonder recht (speciali iure) alleen aan de twaalven, waartoe ook Paulus behoort, was toebedeeld [3]), heeft hij er toch oog voor, dat in het Nieuwe Testament ook een bredere kring van arbeiders tot de apostelen gerekend wordt: in Rom. 16 : 7 wordt de titel apostel ,,wijder uitgestrekt'' en ook aan Junias en Andronicus verleend [4]); ook wil Calvijn, ofschoon hij daar persoonlijk niet zoveel voor voelt, de mogelijkheid openlaten, dat ook Apollos en Sylvanus tot de apostelen behoorden. [5])

Zeitschr., 1911. G. Warneck, *Abrisz einer Geschichte der prot. Missionen*[10], 1913, S. 7 ff. A. Schlatter, *Calvin und die Mission*, Evang. Missionsmag. 1909. K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, III, New York & London 1939, besteedt aan Calvijn nauwelijks aandacht.

[1]) *Inst.*, IV, 3, 4. [2]) *Corpus Reformatorum, Opera Calvini* (voortaan aangeduid als *C.R.*), XLIX, c. 506 (*Comm. in 1 Cor. 12 : 28*).

[3]) C.R., XLIX, c. 12 (*Comm. in Rom. 1 : 5*). [4]) *C.R.*, XLIX, c. 286 (*Comm. in Rom. 16 : 7*). [5]) *C.R.*, XLIX, c. 369 (*Comm. in 1 Cor. 4 : 9*).

Dit apostelschap acht de hervormer evenwel iets volkomen unieks en onherhaalbaars in de geschiedenis der Kerk. De apostel heeft geen eigenlijke opvolgers, zijn ambt was slechts tijdelijk door de Heer ingesteld en is onderscheiden van de blijvende ambten: herder en leraar, ouderling, diaken en doctor. Dit, ook in het Lutheranisme gangbare, onderscheid tussen tijdelijke en blijvende ambten kan Calvijn hebben overgenomen van Bucer, die het in 1536 leerde in zijn Commentaar op het Evangelie van Mattheus. [1]) Nu steunt het onherhaalbare van de figuur van de apostel ongetwijfeld op goede Nieuw-Testamentische gronden: de apostelen zijn immers in de eerste plaats de ooggetuigen van de opgestane Heer. Maar de volstrektheid, waarmee Calvijn het apostolaat tot de apostelen alleen heeft beperkt – strikter dan het Nieuwe Testament zelf, getuige b.v. Rom. 16 : 7 en 1 Cor. 4 : 6 en 9, waar openingen voor het apostolaat zijn ook voor predikers, die geen ooggetuigen waren – moet gezocht worden in zijn afwijzing van de Roomse apostolische successie. ,,Wij lezen," zegt hij, ,,dat het apostolaat geen lege eretitel is, maar een moeitevol ambt, en dat derhalve niets ongerijmder of onverdragelijker is dan dat huichelachtige lieden zich deze eer aanmatigen, terwijl zij met nietsdoen regeren en zich van het leerambt ontslaan. De Paus van Rome en zijn aanhang beroemen zich hoogmoedig op deze opvolging, alsof zij dezelfde stand hadden als Petrus en zijn medegenoten!" [2]) Toch is Calvijn, als hij met deze apostolische successie afrekent, enigszins aarzelend, of de apostelen toch geen opvolgers hebben. Hen, die de opdracht der prediking en sacramentsbediening hebben, namelijk de herders en leraars, noemt hij inderdaad opvolgers van de plaats der apostelen. [3]) Daarentegen onthoudt hij hun weer de typisch apostolische taak van het verkondigen van het Evangelie aan degenen die het nooit gehoord hadden. De hervormer is door zijn afweer van de Roomse apostolische successie onzeker geworden of het apostolaat zich nog in de Kerk voortzet. Hij heeft het apostolaat daartoe in tweeën gescheiden, enerzijds de blijvende bediening van woord en sacramenten, anderzijds de tijdelijke missionaire arbeid. Al is de aanleiding hiervoor begrijpelijk, de grond is echter niet verdedigbaar.

Om het tijdelijk karakter van het apostelambt te motiveren heeft Calvijn ook gebruik gemaakt van de veelverbreide gedachte, dat de

---

[1]) Vgl. J. Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, Breslau 1937, S. 459.

[2]) *C.R.*, XLV, c. 821 (*Comm. in Harm. Ev.*, Matth. 28 : 19).

[3]) *Inst.*, IV, 3, 6.

apostelen destijds hun opdracht om het Evangelie tot aan de einden der aarde te prediken, ook inderdaad ten einde toe volbracht hebben. Hij zegt althans, dat die boodschap ,,ook de vreemden en hen, die verre gezeten waren, heeft bereikt (pervenit)''. [1]) Hierin horen wij de weerklank van de legende der divisio apostolorum, die in de Middeleeuwen opgeld deed en ook lange tijd in de Reformatie invloed liet gelden [2]), volgens welke reeds de apostelen, ieder in een bepaald deel der wereld het Evangelie zouden hebben gebracht. ,,Wij weten dat Christus, snel als een bliksemstraal, van het Oosten naar het Westen is doorgedrongen om alom de heidenen tot de Kerk te brengen.'' [3]) Daarbij maakt Calvijn wel zekere restricties. ,,Christus bedoelt [in Matth. 24 : 14] niet elk deel der wereld in het bijzonder en stelt ook geen bepaalde tijd vast, maar Hij verklaart eenvoudig dat het Evangelie tot aan de verste einden der aarde zal voortgeplant worden vóór de dag van zijn laatste komst.'' [4]) De hervormer trekt daaruit echter geen conclusies voor de apostolische taak der latere kerk.

Het ambt der apostelen is dus, volgens Calvijn, een ,,munus extraordinarium'' [5]); er was dan ook een speciale roeping van de Heilige Geest voor nodig. [6])

Dezelfde isolering, welke Calvijn op het apostelambt toepast, verschijnt ook in zijn conceptie van het ambt der evangelisten en profeten. De evangelisten, die in het Nieuwe Testament optreden, houdt hij voor een soort apostelen van lagere rang. Zij stonden in waardigheid bij de apostelen achter en namen hun dienst waar (b.v. Lucas, Timotheüs, Titus en de 70 discipelen). Maar ook hun ambt was alleen gegeven ,,voor die tijd, in welke kerken opgericht moesten worden, waar er tevoren geen geweest waren, of althans kerken van Mozes tot Christus moesten worden overgebracht''. [7]) Even spoedig is Calvijn gereed met de Nieuw-Testamentische profeten: het waren degenen die ,,uitblonken door een bijzondere openbaring, zoals er nu òf geen zijn, òf, als ze er zijn, vallen ze niet zo duidelijk in het oog''. Hij acht deze profeten niet zo hoog, dat hij hen herkent in de

---

[1]) *C.R.*, XLV, c. 822 (*Comm. in Harm. Ev.*, Matth. 28 : 19).

[2]) Luther heeft er zich evenwel duidelijk van losgemaakt (*W.A.*, X, 1, 21, 14 ff.). Vgl. K. Holl, *Luther und die Mission*, Ges. Aufsätze, III, S. 235.

[3]) *C.R.*, XXXI, c. 235 (*Comm. in Psalm. 22 : 28*).

[4]) *C.R.*, XLVIII, c. 11 (*Comm. in Act. 1 : 8*).

[5]) *Inst.* IV, 3, 4.

[6]) *C.R.*, XLVIII, c. 280 (*Comm. in Act. 13 :* 2).

[7]) *Inst.*, IV, 3, 4.

profeten op wier fundament, tezamen met dat van de apostelen, volgens Ef. 2 : 20, de kerk gebouwd is. Daar, meent hij, is sprake van de Oud-Testamentische profeten; en profeten en apostelen (let op de omkering in volgorde!) vormen samen de Heilige Schrift, op wier leer de Kerk gegrondvest is. [1])

Het ligt geheel in de lijn van deze gedachten, dat Calvijn, evenmin als een van de andere reformatoren, het ,,zendingsbevel'' van Matth. 28 : 19 en 20 dan ook niet gelezen heeft als een opdracht voor de Kerk van zijn dagen. Om deze opdracht te kunnen beperken tot de apostelen en hun tijd moest hij haar scheiden van de belofte, welke Christus er onmiddellijk aan verbindt: ,,Zie, Ik ben met u al de dagen tot aan de voleinding der wereld''. Deze belofte ,,is niet slechts tot de apostelen gericht, want de Heer zegt niet voor een enkele generatie, maar tot aan het einde der wereld Zijn hulp toe''. [2]) De eerste, die tegen deze exegetisch volstrekt ongeoorloofde scheiding van opdracht en belofte protest heeft aangetekend, was Hadr. Saravia [3]) en Beza heeft tegen hem de pen opgenomen om de in die dagen traditionele verklaring te verdedigen. [4]) De opvatting van Saravia heeft in het gereformeerd protestantisme geen weerklank gevonden, wat wel te wijten is aan het feit, dat Saravia als anglicaan er de consequentie van de bisschoppelijke apostolische successie aan verbond. Zo is dan gedurende lange tijd de mening, welke ook Calvijn voordroeg, gemeengoed geweest en heeft uitdrukking gevonden in één gereformeerd belijdenisgeschrift (de overige zwijgen volkomen over deze aangelegenheid), namelijk in de Confessio Helvetica posterior van 1562: ,,De apostelen beperkten zich niet tot één bepaalde plaats, maar zij verzamelden verschillende kerken in heel de wereld. En waar die reeds gevestigd waren, hield het ambt der apostelen op (desierunt esse apostoli) en zijn de herders, ieder in zijn eigen kerk, hen opgevolgd.'' [5])

Er is nog een aspect van het apostolaat, waarvoor Calvijn geen oog heeft gehad, namelijk dat het een deelname betekent aan het

---

[1]) *C.R.*, LI, c. 174 seq. (*Comm. in Ef. 2 : 20*).

[2]) *C.R.*, XLV, c. 826 (*Comm. in Harm. Ev.*, Matth. 28 : 20).

[3]) Hadr. Saravia, *De diversis ministrorum evangelii gradibus, sic ut a domino fuerunt instituti*, London 1590. Vgl. G. Kawerau, *Adr. Saravia und seine Gedanken über Mission*, Allgem. Missions Zeitschr., 1899, S. 333–343.

[4]) Theod. Beza, *Ad tractationem de ministrorum evangelii gradibus ab Hadriano Saravia Belga editam*, [Genève] 1592.

[5]) E. F. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der Reformierten Kirchen*, Leipzig 1903, S. 201.

blijvende messias-ambt van Jezus. De gezondene des Vaders zet zijn werk in de wereld voort in degenen, die Hij zendt. „Gelijk de Vader mij gezonden heeft, zend ik ook U." Het is uiterst merkwaardig, dat de titel *ἀπόστολος*, die Jezus draagt volgens Hebr. 3 : 1, door de hervormer in zijn uitlegging van deze plaats volkomen over het hoofd wordt gezien en hij hem stilzwijgend vervangt door „leraar" (doctor).[1]

Nu zou het echter van een zeer eenzijdige beoordeling van Calvijn getuigen, indien wij uit het bovenstaande zouden concluderen, dat hij het apostolaat ten enenmale heeft afgegrendeld binnen de apostolische tijd. Er zijn aanwijzingen genoeg, die in tegengestelde richting wijzen.

Vooreerst is er bij de hervormer enige aarzeling te bespeuren in zijn beperking van het apostelambt. Wij zagen reeds, dat hij daarmee ook, zij het met enige bedenking, wel wil gaan buiten de kring der twaalven. Maar tevens erkent hij „dat God ook later somtijds apostelen, of althans in hun plaats evangelisten heeft opgewekt, gelijk ook in onze tijd geschied is. Want zulken waren nodig om de Kerk van de afwijking van de antichrist terug te brengen". [2]) Tot de apostelen van deze tijd rekende Calvijn (blijkens een fragment, dat oorspronkelijk bestemd was om ingevoegd te worden in de voorrede van zijn commentaar op de brief aan de Romeinen en dat gedeeltelijk in de uitgave der Institutie van 1543 is opgenomen) niemand minder dan Luther: hij noemt hem een „insignis Christi apostolus", door wiens dienst in deze tijd het licht aan de duistere kerken is opgegaan. [3]) Daaruit mag geconcludeerd worden, dat ook de reformatie een apostolisch werk is. En verder, dat de opdracht der apostelen in hun tijd nog geenszins is volbracht. Calvijn kan dan ook zeggen dat „het Rijk van Christus wel in de wereld een aanvang nam, toen God wilde dat het Evangelie overal zou worden verbreid en nog heden zijn loop neemt en nog niet voltooid is". Deze voltooiing zal eerst bij Christus' wederkomst plaats hebben: „Als Christus de rechterstoel zal betreden om de aarde te richten, dan zal voleindigd worden wat in het begin van het Evangelie zich begon te voltrekken en wat zich nog dagelijks voor onze ogen voltrekt (completum iri quod fieri coepit ab evangelii initio et quotidie adhuc fieri cernimus). [4])

---

[1]) *C.R.*, LV, c. 35 (*Comm. in Hebr. 3 : 1*).
[2]) *Inst.* ,IV, 3, 4.
[3]) *Calvini Opera Selecta*, ed. P. Barth et G. Niesel, V, p. 390.
[4]) *C.R.*, XXXVII, c. 150 (*Comm. in Jes. 45 : 23*).

Calvijn heeft dus wel degelijk de reformatie der kerk, zoals die van stad tot stad en van land tot land voortging onder apostolisch gezichtspunt gezien, al heeft hij deze arbeid dan ook doorgaans niet met deze benaming gesierd. Noemde hij Luther een apostel, van A Lasco schrijft hij, dat hij hem naar andere volken de fakkel van het Evangelie ziet overbrengen. [1]) En de apostolische ijver van de hervormer zelf kan men beluisteren uit een brief, waarin hij gewaagt van zijn moeite om allerwegen de gemeenten van dienaren te voorzien: ,,Van alle kanten verlangt men predikanten van ons, niet minder ijverig dan men bij de Papisten naar prebenden jaagt. De mensen, die hen willen halen, belegeren mijn deur... Wij zouden wel gaarne hun wens vervullen, maar wij zijn totaal uitverkocht. Wij hebben zelfs al lang uit de arbeidershuizen de laatste man moeten oproepen, die ook maar een weinig literair en theologisch ontwikkeld bleek te zijn. Dit aandringen bevalt ons weliswaar niet, maar het is moeilijk er tegen in te gaan.'' [2])

Men herinnere zich ook, hoe de hervormer door zijn gedurige correspondentie met talloze kerkeraden en overheden Genève heeft gemaakt tot een apostolisch centrum, van waaruit stuwende kracht uitging om de ware verkondiging van het Evangelie in alle landen van Europa te verbreiden. [3]) Dat hij allermeest de vorsten aansprak op hun roeping in dezen, ligt geheel in de lijn van zijn theocratische, of beter gezegd: bibliocratische [4]) conceptie van de functie der overheid. Maar het belangrijke in dit verband is, dat hij deze roeping in apostolisch licht plaatste. Het reformatorische was in de gegeven verhoudingen voor Calvijn het missionaire. In de opdracht van zijn Commentaar op de Handelingen der Apostelen aan kroonprins Frederik van Denemarken [5]) komt dit duidelijk uit: ,,Ik wil maar één ding naar voren brengen, hetgeen Uwe koninklijke persoon in het bijzonder aangaat. Namelijk, als toentertijd, toen alle machten der wereld zich te weer stelden, toen alle geweldhebbers gewapend waren om het Evangelie te onderdrukken, een stuk of wat mannen, onbekend, ongewapend en veracht, alleen vertrouwend op de macht der waarheid en des Geestes, ijverig arbeidden aan de verbreiding

---

[1]) R. Schwartz, *Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*, Tübingen 1909, I. S. 346.

[2]) Schwartz, *Briefe*, II, S. 356 (24 Mei 1561).

[3]) Vgl. E. Choisy, *La théocratie à Genève au temps de Calvin*, Gen. 1897, p. 206–210.

[4]) Vgl. A. A. van Schelven, *Het Calvinisme gedurende zijn bloeitijd*, I, *Genève-Frankrijk*, Amsterdam 1943, blz. 27 vlg.

[5]) Deze heeft, onder invloed van de Luthersen, de opdracht echter niet aanvaard. Later, in 1561, heeft Calvijn zijn boek opgedragen aan Nic. Radziwil, paltsgraaf in Wilna.

van het christelijk geloof, voor moeite noch gevaar terugschrikten, in alle strijd ongebroken pal stonden, totdat zij tenslotte overwinnaars bleven – dan kunnen christelijke koningen, die God ter bescherming van het Rijk van zijn Zoon met het zwaard heeft toegerust, zich niet verontschuldigen, als zij in de vervulling van deze eervolle plicht niet even moedig en standvastig zijn." [1]) Het is duidelijk, dat de taak der apostelen, die te voren onoverdrachtelijk scheen, op de christelijke overheden is overgegaan.

Vragen we nu, hoe deze apostolische opdracht door Calvijn gezien werd ten aanzien van de volken, die nimmer met het Evangelie in aanraking waren geweest, dan liggen de dingen minder eenvoudig. Het zou niet moeilijk zijn, tal van plaatsen aan te halen, die aantonen dat de hervormer de heidense volken in het heil betrokken heeft. ,,Er is geen volk noch staat van mensen in de wereld, die van de zaligheid is uitgesloten, want God wil, dat het Evangelie aan alle mensen, zonder uitzondering, wordt gebracht." [2]) De zaak is echter, dat de locus de vocatione gentium door Calvijn meer wordt gezien van het gezichtspunt der toebrenging door God uit, dan van dat der zending door de kerk uit. ,,He left the heathens to the tender of God and his extraordinary means of salvation." [3]) Deze uitspraak moge van eenzijdigheid niet zijn vrij te pleiten – gelijk wij straks zullen zien –, dat Calvijn vaak die indruk wekt, valt niet te ontkennen. Hij laat zich er dan ook weinig over uit, langs welke wegen het Evangelie sedert de tijd der apostelen ons, die van heidense afkomst zijn, bereikt heeft, noch over de wijze waarlangs het verder de wereld in moet gaan. Alleen zegt hij herhaaldelijk, dat het Gods werk is. Zelfs laat hij zich een keer verleiden – ongetwijfeld doelende op de zending der Jezuïeten – de hele heidenzending in twijfel te stellen, als hij degenen laakt, ,,die de heidenen, die van het licht des Evangelies beroofd zijn, door een misplaatst medelijden (praepostera misericordia), onder het voorwendsel der onwetendheid, trachten uit te zonderen van het oordeel Gods". [4])

Maar tegenover deze lacune in het apostolisch bewustzijn van de hervormer staat het feit – en dat is een eigenaardige tweeslachtigheid in het denken van deze overigens zo strikt systematisch rede-

---

[1]) Schwartz, *Briefe*, II, S. 3 (25 Jan. 1554). Cf. de brieven aan Ed. Seymour, hertog van Somerset, die met Cranmer de reformatie in Engeland invoerde, *a.a.O.*, I, S. 311, 322.

[2]) *C.R.*, LII, c. 268 (*Comm. in 1 Tim. 2 :* 3).

[3]) A. Mitchell Hunter, *The teaching of Calvin*, Glasgow 1920, p. 153.

[4]) *C.R.*, XLIX, c. 36 (*Comm. in Rom. 2 : 12*).

nerende geest – dat hij toch naar allerlei wegen gezocht heeft om de apostolische roeping der christenheid tot geldigheid te doen komen. Het is of hij, toen hij eenmaal – hetzij uit bevangenheid in de traditionele opvatting, hetzij uit afweer tegen de Roomse usurpatie van het apostolaat – het ambt der apostelen had afgegrendeld, toch naar uitwegen heeft gezocht om, zoal niet aan dit ambt, dan toch aan de individuele christelijke zendingsroeping een plaats te geven. De natuur bleek sterker dan de leer en de uitwegen, welke Calvijn vond, waren die van de christelijke naastenliefde en het gebed.

„Wij moeten met al wat in ons is alle mensen ter wereld tot God trekken, opdat hij eenparig door allen worde aangebeden en gediend. En inderdaad, indien er enige menselijkheid in ons is, moeten wij dan niet, als wij de mensen ten verderve zien gaan zolang zij niet tot de gehoorzaamheid aan God gebracht zijn, bewogen worden door medelijden om hun arme ziel van de hel te redden en hen te brengen op de weg des heils?" [1]) In soortgelijke geest laat Calvijn zich uit naar aanleiding van de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan. [2]) En elders: „Ons wordt geleerd dat het onze plicht is, overal onder de volken Gods goedheid bekend te maken. Echter moeten niet anderen vermaand en uitgezonden worden, terwijl wij intussen werkeloos blijven zitten, maar het betaamt ons, anderen ten voorbeeld voor te gaan." [3])

Deze plicht van naastenliefde uit barmhartigheid jegens de heidenen vindt steun in het gebed. „Een christen moet zijn gebeden zo inrichten, dat ze algemeen zijn en allen omvatten, die zijn broeders zijn in Christus. En niet alleen hen, die hij tegenwoordig ziet en kent als zodanig, maar alle mensen, die op de aarde leven. Wat hen aangaat, het valt buiten ons weten, wat God over hen besloten heeft; maar dit weten wij, dat het even vroom als menselijk is, voor hen het goede te wensen en te hopen." [4]) Zelfs omschrijft Calvijn het gebed voor het heil van alle mensen in zijn uitlegging van de tweede bede van het Onze Vader zodanig, dat men daaruit een gans zendingsprogramma zou kunnen afleiden: „Wij moeten wensen dat dagelijks dit geschiede, dat God zich de kerken verzamelt uit alle streken der wereld, die in getal uitbreide en vermeerdere, met zijn

---

[1]) *C.R.*, XXIX, c. 175.
[2]) *Inst.*, II, 8, 55.
[3]) *C.R.*, LXIV, c. 254 (*Comm. in Jes. 12 : 5*).
[4]) *Inst.*, III, 20, 38.

gaven verrijke, een wettige orde in haar bevestige." [1]) Men ziet het: de ganse ontwikkeling der zending, van het vergaderen der gemeenten uit alle streken tot de vestiging van geordende en weltoegeruste kerken toe, ligt in deze woorden uitgedrukt. Al ligt ze dan ook niet onder het apostolisch bevel aan de christenen, zij wordt hun toch als bede in de mond gelegd. En wij willen niet vergeten, dat waar in de kerk niet gebeden wordt, de eerste voorwaarde om met de daad uit te gaan nog niet geschapen is.

Dit alles wordt nog gedragen door Calvijns vaste overtuiging, dat de natuurlijke godskennis der heidenen verdorven is en hen ten verderve voert. Aan deze overwegingen is een groot deel van het 1e Boek zijner Institutie gewijd. Er is bij de heidenen wel een zeker begrip van het bestaan Gods, een kiem van godsdienst aanwezig, waarvan hun afgodendienst dan ook het bewijs levert, maar deze natuurlijke godskennis is dermate verbasterd, dat er in de wereld in het geheel geen rechte godvrezendheid is overgebleven. De heidenen, ellendige mensen als zij zijn, grijpen God niet, gelijk Hij zich aanbiedt, maar zij stellen zich Hem voor gelijk zij Hem in hun vermetelheid gevormd hebben. Daarom moeten zij, waarheen ze zich ook wenden, noodzakelijkerwijs steeds hals over kop in het verderf storten. [2])

Wat de verkiezing en verwerping Gods aangaat, welke Calvijn hier natuurlijk achter speurt, – daaruit gevolgtrekkingen te maken over het al of niet noodzakelijke van de prediking aan alle volken, matigt hij zich nimmer aan (de boven geciteerde [3]) incriminatie der zending is veeleer een lapsus ten gevolge van een uitval tegen de Jezuïeten). Hij past de verkiezing niet toe op de volken als zodanig, gelijk Bucer b.v. wel gedaan heeft, maar op de enkelingen. [4]) Wel belijdt Calvijn, dat de verbreiding van Christus' Rijk uitsluitend Gods werk is, maar hij brengt dit geloof niet in mindering van onze plicht om het heil des Heren aan alle mensen bekend te maken. Integendeel, de prediking na te laten, omdat zij die haar horen toch niet zullen geloven, wijl ze verworpen zijn, noemt hij „eerder een vervloeking dan een leer". Met een citaat uit Augustinus verzekert Calvijn: „Omdat wij niet weten, wie wel of wie niet tot het getal der gepraedestineerden behoort, moeten wij zo gestemd zijn, dat wij

---

[1]) *Inst.*, III, 20, 42.
[2]) *Inst.*, I, 3, 1; 4, 1.
[3]) Zie boven, blz. 184.
[4]) *C.R.*, LII, c. 268 (*Comm. in 1 Tim. 2 : 3*).

zouden willen, dat allen zalig worden." [1]) Het geloof in de verkiezing verlamt bij Calvijn de roeping tot verkondiging niet in het minst [2]), hetgeen bij zijn navolgers wel het geval was. „God heeft niet één mensenras verkoren, Hij heeft Zijn dienst niet in één bepaald land besloten, maar de muur is verbroken, zodat er thans geen Joden of Grieken meer zijn. Daarom moet een christen bidden voor de bekering van allen die op de aarde wonen, zonder daarbij hun al of niet verkoren zijn te overwegen." [3])

Overziende hetgeen wij tot nu toe vonden, komen wij tot de slotsom, dat Calvijn ontegenzeggelijk oog had voor de universaliteit van het christelijk geloof en de christelijke verkondiging, maar dat hij, gedwongen door zijn begrensde opvatting van het apostolaat, dit, om zo te zeggen tussen de mazen van zijn theologisch net door, òf op bepaalde predikers en vooral op christelijke overheden liet overgaan, òf er een uitweg voor zocht in de particuliere naastenliefde en het gebed der christenen. Kan men dus niet zeggen, dat het apostolaat bij Calvijn ontbreekt, het vervult bij hem toch wel eenzijdig de functie van grondslag en te weinig die van het getuigenis der kerk. De onherhaalbaarheid van het gezag der apostelen heeft bij hem de vrije voortgang van hun roeping versperd. Dit heeft onvermijdelijk in de hand gewerkt, dat het kerkbegrip van de hervormer – en daarmede van de ganse reformatie – een te statisch karakter heeft gekregen. [4]) Het heeft er toe geleid, dat de ambtelijke functies in de reformatie meer op het bouwen en bewaren der gevestigde gemeente dan op de grondvesting en uitbreiding der kerk in de niet-christelijke wereld waren gericht. Deze gang van zaken is wel verklaarbaar uit het feit, dat Calvijn en zijn tijdgenoten zich bevonden in een nog vrijwel gesloten corpus christianum, waarvan de grenzen ook hun geestelijke horizon beperkten. Maar al had de hervormer dan ook weinig aanleiding om te bedenken, dat daarbuiten nog vele volken woonden aan wie „de naam van den Heer Jezus nog niet bekend was", hij had dan toch uit het dynamisch karakter van het apostolaat en de gemeente in het Nieuwe Testament kunnen bemerken, dat

---

[1]) *Inst.*, III, 23, 14.

[2]) *C.R.*. LIII, c. 125–129, 135 (*Sermon sur 1 Tim.*). Cf. E. Doumergue, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, IV, Lausanne 1910, p. 400 vv.

[3]) *C.R.*, XXVIII, c. 16 seq.

[4]) „Nous pensons que l'étroitesse de la doctrine traditionelle de l'apostolat est le vice fondamental de notre ecclésiologie." J. R. Brutsch, *La pensée missionnaire dans le protestantisme de Luther à Zinzendorf*, Thèse de l'Université de Genève, 1946, p. 199.

zijn scheiding tussen de blijvende en de tijdelijke ambten een verarming van kerk en ambt veroorzaakten, tegenover de rijkdom daarvan in de vroegste kerk. Het feit, dat de apostelen alleen hun wereldomvattende opdracht niet kònden vervullen, had Calvijn kunnen doen inzien, dat die opdracht des Heren tot heel de Kerk was gericht. Nu bleef zijn houding te dien aanzien tweeslachtig. Als hij voor de ambten alleen het apostolisch gezag heeft bewaard, maar ze van het apostolisch getuigenis heeft ontdaan, vertoont hij, bij wijze van spreken, een slecht theologisch geweten en zoekt hij een compensatie in, wat wij zouden kunnen noemen, het lekenapostolaat, de persoonlijke roeping van ieder christen tegenover zijn naaste, nabij of ver weg. Calvijns oog is niet voldoende open geweest voor wat ons thans een der meest evidente trekken van de Nieuw-Testamentische gemeente schijnt te zijn, namelijk dat de Kerk, zowel als congregatio fidelium alsook zoals zij in de ambten verschijnt, niet alleen op het apostolaat gegrondvest is, maar zelfs met het apostolaat identiek is.

En toch, ook hierin is de hervormer, gelukkig, niet consequent geweest. Daarvan levert de bekende koloniaal-missionaire onderneming van De Villegaignon naar Brazilië, waarin Calvijn en de gemeente van Genève bijzonder geïnteresseerd is geweest, het bewijs. [1]) Een zendingspoging in de eigenlijke, organisatorische zin van

---

[1]) De onderneming is beschreven door Beza (*Histoire des églises réf. au Royaume de France*, 1580, ed. Marzial, Lille 1841, T. I, p. 100 sv.) en door Jean de Lery, een der reisgenoten (*Histoire d'un voyage faict en la terre de Bresil autrement dite Amerique*, ed. 1577, 1585, 1594, 1600). Brieven van De Villegaignon, Richer en Chartier aan Calvijn, *C.R.*, XLIV, ep. 2609, 2612, 2613; van Calvijn aan Farel, *C.R.*, XVII, ep. 2814. De Villegaignon kreeg voor zijn kolonisatieplan steun van De Coligny en de koning. Men voer uit 15 Juli 1555. Onder de kolonisten bevonden zich een aantal hervormden; in de kolonie zou de religie volgens de Catechismus Genevensis uitgeoefend worden. In Nov. 1556 volgde nog een gezelschap kolonisten, waaronder gereformeerden uit Genève en Parijs. Aanvankelijk was De Villegaignon trouw aan zijn belofte en betoonde zich dankbaar aan Calvijn voor de gezonden predikanten Richer en Chartier. Op een eilandje vóór de Braziliaanse kust, dat Coligny genoemd werd, werden gereformeerde godsdienstoefeningen gehouden en zending gedreven onder de inboorlingen. De genoemde predikanten schreven aan Calvijn, dat zij wisten dat hij hunner gedachtig was en bevalen zich in zijn gebeden aan. Maar al spoedig verried De Villegaignon de gereformeerde zaak, begon haar te bestrijden en verdreef een aantal gereformeerden van het eiland. Van hen repatrieerde het grootste deel naar Europa, na nog een tijdlang op het vasteland van Brazilië zending gedreven te hebben. Vijf man keerden op genade of ongenade van De Villegaignon naar 't eiland terug, maar drie van hen liet De Villegaignon van een rots in zee werpen. De namen van de eerste martelaren der gereformeerde zending verdienen bekend te blijven: Pierre du Bordel, Matthieu Vermeil en Pierre Bourdon; het is een bittere gedachte, dat zij niet gevallen zijn als gevolg van de tegenstand der heidenen, maar door het trouweloos verraad van een medechristen.

Jean de Lery droeg de 4de druk van zijn reisverhaal op aan Louise de Coligny, in

het woord is dit ongetwijfeld niet geweest [1]), maar er is, voor het eerst in de geschiedenis van het gereformeerd protestantisme en bij de eerste gelegenheid die zich daarvoor aandiende, dan toch gebruik gemaakt van een kolonisatie-onderneming om de kerk te planten onder heidenen. Voor ons doel zijn enkele punten van belang om de aandacht op te vestigen. Allereerst, dat – zij het ook op verzoek van De Villegaignon – enige predikanten, Pierre Richer en Guillaume Chartier, door de kerk van Genève en met medewerking van Calvijn, zijn afgevaardigd. Hier kreeg het ambt dus wel degelijk een voluit apostolisch karakter. Verder blijkt uit verschillende brieven, dat Calvijn persoonlijk zeer met deze missionaire onderneming heeft meegeleefd en zoal niet als de initiatiefnemer van het plan, dan toch daadwerkelijk bij de uitvoering betrokken was [2]) en de geestelijke vader van de zendelingen geweest is. In de derde plaats weten wij uit het verslag van De Lery, dat de kerk van Genève, op de aanvankelijk gunstige berichten uit Brazilië, Gode dank heeft gebracht „de l'amplification du regne de Iesus Christ en païs si lointain, mesme en terre si estrange et parmi une nation laquelle voirement estoit du tout ignorant le vray Dieu". [3])

Hoe hebben wij nu de intense deelname van Calvijn aan deze eerste en voor zover wij weten enige zendingsonderneming uit zijn dagen, die zo hoopvol aanving, maar in zulk een droevige tragedie eindigde, te verklaren, tegenover het feit dat daaruit toch geen directe wijzigingen zijn voortgevloeid in zijn boven geschetste opvattingen? De oplossing zal gezocht moeten worden in uitspraken als voorkomen in zijn uitlegging van Hand. 8 : 1 en 2 Cor. 2 : 12. Bij

---

eerbiedige herinnering aan haar echtgenoot, de Prins van Oranje. Hij vermeldt in zijn opdracht, de Prins in 1569 ontmoet te hebben als een dergenen die waren afgevaardigd naar La Charité sur Loire, om de Prins te danken voor de verdediging der Franse kerken, die hij met zo grote opofferingen op zich had genomen. Bij die gelegenheid gaf de Prins ten antwoord: „Mes amis (dit il), si Dieu cognoit qu'il soit expedient, il me restituera mes biens, et pour mon regard ie desire faire encore mieux pour le service de Dieu et des Eglises au nom desquelles vous me parlez. Prononcant ces paroles avec une telle majesté et asseurance, qu'il fut aisé de iuger qu'elles sortoyent de coeur plustost que de la bouche" (De Lery, *o.c.*, 4me ed., 1600, préface). Het doet ons Nederlanders goed, dat het ooggetuige-verslag van de eerste protestantse zendingsonderneming ook zulk een kostbare herinnering aan Willem van Oranje bevat.

[1]) Vgl. M. Galm O.S.B., *Das Erwachen des Missionsgedankens im Protestantismus der Niederlande*, St. Ottilien 1915, S. 9 f.

[2]) Calvijn aan Farel, *C.R.*, XVII, *ep.* 2814 (24 Febr. 1558). Hij spreekt van De Villegaignon als van iemand „die door ons naar Amerika gezonden was (a nobis missus fuerat), waar hij de goede zaak door zijn mateloze heethoofdigheid slecht heeft behartigd".

[3]) De Lery, *o.c.*, p. 5.

de eerste tekst geeft Calvijn een antwoord op de vraag, waarom de apostelen de Joden niet gevolgd zijn in de verstrooiing en het evangelie niet hebben gepredikt in de wereld, maar in Jeruzalem zijn gebleven. „Zij bleven daar," meent Calvijn, „overeenkomstig Christus' bevel, totdat zij, door zijn eigen hand ergens elders heen geleid, de zekerheid hadden, dat Hij hun leidsman was, die met hen mede optrok. Er was trouwens in Jeruzalem voor hen allen nog genoeg te doen." [1]) Blijkens deze woorden moeten de christenen dus wachten op een duidelijke aanwijzing des Heren voor de apostolische taak in de wereld. Daarvan zegt de hervormer, naar aanleiding van 2 Cor. 2 : 12: „De dienstknechten des Heren maken voortgang wanneer hun gelegenheid geschonken wordt. De deur wordt gesloten, wanneer er geen hoop is. En gelijk wij, wanneer de deur gesloten is, beter een nieuwe weg kunnen inslaan dan aan gene vast te houden en met ijdele arbeid onszelf te vermoeien, zo zullen wij, wanneer voor ons een gelegenheid zich voordoet om te bouwen, het er voor houden, dat ons door Gods hand een deur wordt geopend om Christus daar te brengen en dan zullen wij aan zulk een milde roeping Gods geen gehoorzaamheid weigeren." [2]) Overeenkomstig deze gedachten heeft Calvijn zijn reformatorische en in menig opzicht ook apostolische energie aan de volken van Europa gewijd, omdat daar „de deur geopend was". Hij erkende God als de Heer der geschiedenis en we mogen dus niet zeggen, dat de hervormer de tekenen der tijden ten enenmale heeft miskend. De poorten naar het heidendom waren voor de landen, waarin Calvijn arbeidde of waarmee hij in relatie stond, toentertijd gesloten. [3]) En toen er, bij de expeditie van De Villegaignon, eens een keer een deur open ging, heeft de hervormer onmiddellijk toegang gezocht.

Overigens is deze opvatting, die o.a. ook door Beza werd gedeeld [4]), voor het apostolisch bewustzijn der gemeente niet ongevaarlijk. De bezwaren, die zich bij het uitdragen van het Evangelie in de wereld nu eenmaal altijd voordoen, kunnen gemakkelijk worden uitgelegd als bewijzen, dat de Heer de deuren gesloten houdt. En zo leidt deze redenering licht tot ontrouw aan de roeping. Daarentegen heeft Christus, toen hij het zendingsbevel gaf, geen enkele restrictie gemaakt met het oog op enige voorzichtigheid of gereserveerdheid,

---

[1]) *C.R.*, XLVIII, c. 174 (*Comm. in Act. 8 : 1*).
[2]) *C.R.*, L, c. 31 (*Comm. in 2 Cor. 2 : 12*).
[3]) Vgl. A. Lecerf, *Calvin et les missions*, Paris 1923, p. 12.
[4]) Beza, *l.c.*, cap. XIX.

die zijn apostelen zouden moeten betrachten. Integendeel, de belofte van zijn tegenwoordigheid tot aan het einde der wereld en de verzekering dat Hem gegeven is alle macht in hemel en op aarde, wijzen juist duidelijk in de richting van de belemmeringen en tegenstanden, welke overwonnen moeten worden. Ook Paulus' wijze van doen is allerminst, dat hij op het opengaan der deuren heeft gewacht; hij maakt er in 2 Cor. 2 : 12 alleen dankbaar melding van als een moedgevend incident in zijn overigens zo bezwaarlijke zendingsarbeid. Het ware apostolische bewustzijn telt de bezwaren niet of laat zich er althans geenszins door afschrikken, zoals Voetius het heeft uitgedrukt, naar aanleiding van het boekje van zijn vriend Justus Heurnius, het eerste Nederlandse reformatorische zendingsgeschrift [1]), dat deze de zendingsroeping had behandeld „met afwijzing van uitvluchten en bezwaren" (cum remotione exceptionum et difficultatum). [2])

Een studie over het apostolaat bij Calvijn levert ons geen rustig en welomlijnd beeld op. Dit beeld heeft eerder iets flikkerends: lichtere en donkerder momenten wisselen elkander af. Toch zeggen wij niet te veel als wij Calvijn een apostolische geest noemen, apostolischer dan zijn theologie in zeker opzicht is. Het is aan zijn onmiddellijke invloed te danken dat het Calvinisme van stonde af aan het meest internationaal verbreide kerktype werd. Hij was ook de man, die de vernieuwing der kerk niet binnen nationale of zelfs confessionele grenzen beperkt wilde zien, maar waar de gelegenheid zich voordeed missionair te werk ging en ook de eenheid nastreefde van gans Christus' kerk op aarde. En evenmin is het toevallig dat juist van Calvinistische landen, men denke aan de Nederlanden en aan Schotland, het eerst een meer georganiseerde zendingsactiviteit is uitgegaan. De Calvinisten verbreidden zich toentertijd in meer werelddelen en onder een groter aantal natiën en volken, dan enige andere protestantse kerk. Daarvan getuigden op het Europese vasteland de gereformeerde presbyteriale kerken in Oostenrijk, Galicië, Moravië, Hongarije, de Nederlanden, Frankrijk, Duitsland, Groot-Brittannië, Italië, Griekenland, Rusland, Zwitserland en Spanje. Zij schoten wortel en droegen vrucht in Afrika, Australië, Azië, Noord-Amerika, Zuid-Amerika, Oost-Indië, Nieuw-Zeeland, Melanesië. [3])

---

[1]) J. Heurnius, *De Legatione evangelica ad Indos capessenda admonitio*, Lugd. Bat. 1618.

[2]) G. Voetius, *Sel. disput. theol.*, Ultr. 1665, II, p. 650.

[3]) Cf. Doumergue, *Jean Calvin*, IV, p. 454.

Onder hen leefde de geest voort van de grote hervormer van Genève, die eens de volgende van echt apostolische geest doordrongen woorden aan zijn medestander John Knox schreef: „Het verheugt mij buitengewoon, zoals het ook betaamt, dat het Evangelie bij u zo gelukkig en blijde voorwaarts gaat. Dat er strijd voor u ontstaat is niets nieuws. Des te helderder gaat de kracht Gods stralen. Tot nu toe kunnen geen pogingen van de Satan en de goddelozen u verhinderen om in overwinnende standvastigheid op de rechte weg voort te gaan." [1])

[1]) *C.R.*, XVII (*ep.* 3377 aan J. Knox, 23 Apr. 1561).

NIEUWE LITERATUUR OVER KERKGESCHIEDENIS

DOOR

M. VAN RHIJN

Utrecht

Op het terrein der Middeleeuwse kerkgeschiedenis verdient in de eerste plaats het boek van HANS SÖDERBERG, *La religion des Cathares*, Almquist, Uppsala 1949, onze aandacht. Niemand ontkent, dat er verwantschap bestaat tussen de Katharen en allerlei ketterse stromingen in de oudheid. Beantwoordt men de vraag, of de Katharen en deze ketterse stromingen samenhangen, bevestigend, dan rijst een tweede vraag: op welke wijze hangen zij dan samen? Söderberg geeft ons in zijn uitnemend geschreven, knappe dissertatie eerst een overzicht van de stand van het vraagstuk. Vervolgens komt de zuiver historische vraag betreffende de relaties tussen de Katharen, de Bogomilen, de Paulicianen, de Messalianen, de Manicheeërs en de Marcionieten aan de orde. Het belangrijkste gedeelte van het boek vergelijkt op vrijwel alle hoofdpunten de gedachtenwereld der Katharen met die der oudere stromingen. In geen geval kan men de Katharen uitsluitend als Manicheeërs beschouwen (p. 127). Söderberg onderscheidt in de beweging der Katharen twee typen. Er is de volstrekt dualistische opvatting, en er is de meer gematigde richting, waarbij men van één God uitgaat en er een val heeft plaats gehad. Beide typen zijn er ook reeds bij de Bogomilen, verder de eerste zienswijze bij de Manicheeën en de tweede in de Gnostiek van Valentinus e.a.

De conclusie van Söderberg is, dat er een grote mate van overeenkomst bestaat tussen het Gnosticisme in de Middeleeuwen en dat der oude Kerk. Daarnaast zijn er in de Middeleeuwen nieuwe gezichtspunten en afwijkingen. Iedere beweging heeft haar eigen gedachten. De belangrijkste voorstellingen zijn echter typisch Gnostisch. Bepaalde onderdelen van dit Gnostische geheel verdwijnen soms, maar komen dan later weer boven. Bestudeert men het Gnosticisme in de oude en in de Middeleeuwse Kerk, dan moet men tot de conclusie komen, dat er door de eeuwen heen een niet onderbroken Gnostieke traditie is geweest. Aldus Söderberg. Het is niet alles nieuw wat hij zegt, maar het uitnemende boek bevat tal van zeer belangrijke gezichtspunten. Geen vakgeleerde kan er aan voorbijgaan.

In de wereld van de heiligenverering verplaatst ons Dr J. J. A. Zuidweg, *De duizend en een nacht der heiligenlegenden. De Legenda aurea van Jacobus de Voragine*, Veen, Amsterdam 1948. De schrijver promoveerde in 1941 te Amsterdam (S.U.) op een technisch en nauwkeurig onderzoek naar de wijze waarop Jacobus de Voragine in de Legenda aurea gewerkt heeft. Het boek dat thans voor ons ligt, is een algemene inleiding op het genoemde werk, maar een, die ook door kerkhistorisch geschoolden met genoegen zal worden gelezen.

Dr Zuidweg behandelt de geschiedenis der Legenda aurea. Het boek is enorm verbreid geweest. Groot was zijn invloed, ook in de kunsthistorie, al moet men hier niet overdrijven. Gedurende vele jaren werd het uitbundig geprezen. In de zestiende eeuw kwam de critiek, niet alleen van de Hervorming, maar ook van R.K. zijde. Eind negentiende eeuw begon het werk steeds meer de aandacht te trekken en in de twintigste eeuw is dit zo gebleven. De inhoud der Legenda is dikwijls bijzonder primitief. Het onderzoek wijst uit, dat Jacobus vrijwel alles, wat hij vertelt, aan vroegere geschriften ontleend heeft. Terwijl Dr Zuidweg dit alles bespreekt en toelicht, geeft hij bovendien een schets van de canonisatie, de reliekenverering, de oorsprong en ontwikkeling van de heiligenverering en de hagiografie. Wie de Legenda leest, wordt getroffen door de naïveteit van het verhaal. De nadruk valt op het wonderbaarlijke. Merkwaardig is de plaats, die aan de vrouw en aan de duivel wordt toegekend.

Het tweede deel van Zuidwegs boek brengt een vertaling van allerlei gedeelten uit de Legenda, waarbij ook allerlei toelichtingen niet ontbreken. Wij vinden hier o.a. de legenden over Johannes de Evangelist, Petrus, Judas, het verhaal over St George (de draak is van later tijd), Christophorus, Cyprianus (oorsprong der Faustsage), Barlaam en Josaphat (Budhisme) e.a. Het gehele boek is met bijzonder geslaagde illustraties versierd. Wij bevelen dit werk aan belangstellenden gaarne aan.

In verband met de heiligenverering vestigen wij nog op drie geschriften de aandacht.

Ten eerste op het boek van Dr Catharina Ypes, *Legenden van Sint-Franciscus*, uit het Italiaans I fioretti di san Francesco, Veen, Amsterdam 1949. Dr Ypes geeft eerst in een inleiding een overzicht over het leven van Franciscus. Daarop volgt een bespreking van de „Fioretti". De „Fioretti" zijn op het eind der veertiende eeuw ontstaan, en behoren niet tot de oudste en beste bronnen over de

heilige. Wel komt de geest der Franciscanen-orde op typerende wijze in dit boek uit. Dr Ypes heeft de veertig meest aantrekkelijke stukken uit de ,,Fioretti'' uitgekozen, en in vloeiend Nederlands vertaald. Het was een gelukkige gedachte om de reproducties naar houtsneden en de vertaling van het zonnelied van Gezelle op te nemen. Opvallend is in de ,,Fioretti'' de tegenstand tegen Elias van Cortona (162 vgg.). Er zijn geen deskundige Protestantse kerkhistorici meer, die Franciscus voor een voorloper van de Hervorming houden (13). Op dit punt kan Dr Ypes gerust zijn!

Van het boek van J. B. W. M. Möller, *Sint Liduina van Schiedam in de mystiek en in haar tijd*, Pax, 's-Gravenhage 1948, verscheen een tweede druk. Liduina leefde van 1380 tot 1433. Brugman en A. Kempis, vooral de eerste, hebben haar leven beschreven. Door een val op het ijs werd zij invalide. Drie en dertig jaren lag zij voortdurend te bed en heeft zij zeer geleden. Liduina onderscheidde zich door bijzondere devotie. Leo XIII bekrachtigde in 1890 haar verering. De relieken bevinden zich in de S. Liduina-kerk te Schiedam.

De heer Möller tekent ons uitvoerig de tijd waarin de heilige leefde. Haar lotgevallen worden beschreven, maar vooral ook haar overgave en vroomheid. Het lijden, dat zij in allerlei stadia doormaakte, was boete voor de zonde van anderen. Dikwijls werd alles duister en moest zij leren het ,,Onze Vader'' te bidden. Door de biecht, het ontvangen der communie, meditatie en ascese, klom zij, onder de inwerking der goddelijke genade, steeds hoger. Haar vielen stigmatisatie en extase ten deel. Möllers boek schetst ons uitvoerig de heilsweg der mystiek. Men kan zeggen, dat zijn studie een typerende tekening geeft van het mystieke leven der grote figuren uit de middeleeuwen. Het is met kennis van zaken geschreven en draagt overal de sporen van eerbiedige bewondering voor de heilige.

Tegen drie dingen moeten wij bezwaar maken. Ten eerste tegen het feit, dat de schrijver nergens vermoedt hoever de vroomheid van Liduina van de Bijbel afstaat. Er is hier telkens meer Neo-Platonisme dan Christendom (192, 199, 277 e.e.). In de tweede plaats hadden wij het geheel gaarne wat strenger en soberder gezien. Mag men spreken van Gods wellust? (47). De erotiek van het Hooglied maakt de beschrijving soms zoetelijk, en de afbeeldingen zijn voor ons besef erg sentimenteel. Ten slotte verzetten wij ons tegen enige krachtige mistekeningen van de Reformatie (68, 70 vg. e.e.). Op blz. 25 kan men vragen, waarom de R.K. kerk dan niet zelf de hervorming heeft doorgezet. En als men in de Reformatie alleen naar

negativisme ziet, kan men gerust zeggen, dat men van deze beweging toch nog niet heel veel heeft begrepen.

Een fijn boekje schreef de kerkhistoricus te Zürich FRITZ BLANKE, in zijn: *Bruder Klaus von Flüe, Seine innere Geschichte,* Zwingli-Verlag, Zürich 1948. Reeds als jongen van zestien jaren werd Klaus tot het kluizenaarsleven in een kloof vlak bij zijn ouderlijk huis geroepen. Toch bleef hij nog vier en dertig jaren boer. Hij trouwde zelfs, kreeg tien kinderen, en bekleedde allerlei posities in de samenleving. Van aardse eer was hij afkerig. Klaus diende als soldaat, maar beschermde zijn vijanden en bad voor hen. Intussen wachtte hij op een aanwijzing wanneer hij als kluizenaar zou gaan leven. Ongeveer 1460 trad een periode van melancholie in. Door de overdenking van het lijden van Christus verdween de somberheid. Steeds meer gevoelde hij, dat hij het zwaarste offer moest brengen. Ten slotte verliet hij in 1467 zijn vrouw en kinderen, en werd kluizenaar in de, in het visioen als jongen aangewezen, kloof. Klaus heeft nooit meer naar zijn gezin terugverlangd.

Blanke laat ons zien, welk een invloed Klaus als zielzorger geoefend heeft. Het merkwaardigste is het gedeelte van Blanke's studie, waarin hij over het vasten van Klaus handelt. De kluizenaar zou twintig jaren zonder voedsel geleefd hebben! Blanke – een zeer voorzichtig en kundig historicus – zegt, dat de berichten hieromtrent *als berichten* een betrouwbare indruk maken. Men kan de teksten zelf bij Blanke lezen.

Wij treden de periode van de Renaissance binnen met het boek van H. SCHULTE NORDHOLT, *Het beeld der Renaissance,* Querido, Amsterdam 1948. De schrijver stelt het gehele vraagstuk der Renaissance aan de orde, en geeft ons een beeld van de wijze, waarop men sedert Burckhardt deze geestesstroming beschouwd heeft. Daardoor verkrijgen wij een goed overzicht van de literatuur en de stand van het onderzoek. Alle vraagstukken betreffende de Renaissance komen ter sprake. Dr S. N. beperkt zich echter uitdrukkelijk tot het terrein, dat door Burckhardts „Kultur der Renaissance" bestreken wordt, en geeft daarbij veel aandacht aan de maatschappelijke verschijnselen.

Onder vijf hoofden wordt de stof behandeld. 1. Eerst worden de interpretaties van hen, die zich tegen de mythe van de puur heidense Renaissance-mens verzetten, besproken. De schrijver staat stil bij Thode, Von Pastor, Simmel, Gothein, Walser, Burdach, ook bij Wernle, Hermelink, Troeltsch, Mestwerdt, Hyma. 2. In het tweede

hoofdstuk gaat het om de nationalisering van het begrip Renaissance. Courajod zoekt de oorsprong in Vlaanderen en in Noord-Frankrijk. Carl Neumann e.a. hielden de Renaissance voor Germaans. Tegenover het nationalisme legden Goetz, Von Bezold en Schneider de nadruk op de verhouding van de Renaissance tot de klassieke oudheid. Twee nieuwe studiën van Neumann en Boulenger laten zien, waarop de pogingen tot nationalisering der Renaissance zijn uitgelopen.

3. Het derde hoofdstuk bespreekt de Renaissance als ontvoogding. In dit verband moet grote betekenis worden toegekend aan de arbeid van de Italianen Spaventa en Gentile. Bij de Hegeliaan Spaventa staat de Renaissance in het middelpunt van de Europese geschiedenis (Bruno en Campanella). Gentile week van Spaventa af en vulde hem aan. Zijn werk en dat van zijn school (Chabod) trok zeer de aandacht, ook omdat Gentile een van de leiders der fascisten werd. Bij de Renaissance als ontvoogding vragen de problemen betreffende het individualisme, de economische activiteit, het paganisme en het realisme onze belangstelling. 4. Het vraagstuk betreffende het individualisme komt vooral bij de emancipatie van de enkeling ter sprake. Na Burckhardt was er hier veel misverstand. Was het individualisme er al niet in de Middeleeuwen? Goetz, Joachimsen, Nelson e.a. hebben hier hun licht laten schijnen. Belangrijk is wat Dr S. N. over de „singularitas" in de vijftiende eeuw mededeelt, en over het zich doorzetten van het individu. 5. Ten slotte behandelt het vijfde hoofdstuk de emancipatie van de burgerij. Wij komen hier midden in de economische en de sociologische vragen (Sombart, Baron, Hefele, Mehl). Dr S. N. prijst zeer de studie van Von Martin over de sociologie der Renaissance. Ook de verhouding tot de religie wordt hierbij besproken.

Voor Dr S. N. is de Renaissance „het indrukwekkend voorspel van de ontvoogding van de Europese mens, een kort voorspel, waarvan de voornaamste motieven eerst veel later terugkeren, in de Verlichting en in onze eigen tijd" (257). Zijn boek is met kennis van zaken en een helder oordeel geschreven, een uitstekende inleiding tot de studie der Renaissance. Wij misten in dit werk te veel de vraag naar de verhouding van de Renaissance tot de kerk en de religie, speciaal ook tot de Reformatie. De schrijver heeft wel grote eerbied voor de bekende Renaissance-studie van Huizinga. Toch is zijn oordeel hier een beetje zuinig (306 vgg.). En had Dilthey niet nog wat meer aandacht verdiend?

Hans Preusz te Erlangen is een goed Luther-kenner. In de jaren 1931, 1933 en 1942 gaf hij, onder meer, lezenswaardige boeken over Luther als kunstenaar, als profeet en als christen. Thans verscheen HANS PREUSS, *Martin Luther, Seele und Sendung*, Bertelsmann, Gütersloh 1947. In dit boek, dat voor een bredere kring bestemd is, tracht de schrijver de persoon en de arbeid van de Hervormer te tekenen. Hij wijst er nog eens met nadruk op, dat Luther overtuigd was het nieuwe inzicht in het Evangelie door openbaring te hebben verkregen. Op tal van punten worden treffende citaten of illustraties gegeven. Preusz bespreekt Luthers blijdschap en toorn, zijn bereidheid om te vergeven en de wijze waarop hij het leed droeg, zijn studie van de Bijbel en zijn eerbied voor de sacramenten, zijn oordeel over de rede, zijn manier van preken (L. preekte dikwijls zonder tekst!), zijn colleges, zijn blik op Duitsland, zijn huwelijkswaardering, zijn liefde voor de taal, de muziek, enz. enz. Het boek is goed geschreven. Voor specialisten is er hier niet veel nieuws. Preusz spreekt wel een beetje veel over Germaans en Duits. Zou het geen aanbeveling verdienen om nu eens een tijdje over „germanische Mannentreu" (127) te zwijgen?

HEINRICH BORNKAMM, *Luthers geistige Welt*, Heliand-Verlag, Lüneburg 1947, brengt ons een bundel voordrachten, waarin de bekende kerkhistoricus ons een beeld van Luthers gedachtenwereld tracht te geven. De stukken zijn niet alleen voor theologen, doch ook voor ontwikkelde leden der kerk bestemd. Onder meer vinden wij hier bijdragen over de stellingen van 1517, over het Godsbeeld, het geloof, de sacramenten, de leer betreffende de kerk, de natuur, de geschiedenis, het volk, de staat, de sociale wereld, e.a. De meeste opstellen bevatten geen nieuwe gezichtspunten, maar zij zijn alle goed geschreven, en sommige brengen over ingewikkelde onderwerpen zeer verhelderende overzichten ook voor de kerkhistoricus (b.v. de stukken over de natuur, de geschiedenis, en de staat). De schrijver is blijkbaar een leerling van Holl. Soms misten wij voldoende accentuering van de universele betekenis van Christus (66, 77), doch (zie S. 72, 89 e.e.). Kan men zeggen dat God in het evangelie geen naam heeft (57)? Ons treffen zeer de woorden over het tegenwoordige Duitsland (284 f). Op de grondslag van zulke uitspraken kunnen wij elkander geheel vinden.

Zoals bekend is, heeft Luther zich veel met het Oude Testament bezig gehouden. Gedurende twee en dertig jaren gaf hij colleges over het Oude en gedurende drie à vier jaren over het Nieuwe Testa-

ment. Tot dusver was de vraag naar de verhouding van Luther tot het Oude Testament slechts terloops behandeld. HEINRICH BORNKAMM, *Luther und das Alte Testament*, Verlag Mohr, Tübingen 1948, heeft dit vraagstuk in zijn geheel aan de orde gesteld. Wij danken er een uitnemende monographie aan.

Eerst beschrijft B. het Oude Testament bij Luther als spiegel van het leven. Hij laat zien hoe dit boek volgens Luther het politieke leven schetst. Met de figuren van Abraham, Jona e.a. komt het inwendige leven ter sprake. Reeds lang vóór Herder zag Luther het Oude Testament als een kunstwerk. Een volgend gedeelte bespreekt de God van het Oude Testament. Hoe zag Luther de verhouding van God tot de afgoden, van God tot de wereld? Uitvoerig staat B. stil bij de betekenis der geschiedenis (het oordeel, de predestinatie, de Joden, e.a.). Het grootste deel van het boek handelt over het Oude Testament als Woord van God. Luther ziet het Oude en het Nieuwe Testament als een eenheid en als een contrast. Hierbij geeft B. een beeld van Luthers exegese, zijn reactie op de allegorese, de plaats van Christus in het Oude Testament, de verhouding Wet en Evangelie (zeer belangrijk!), het antwoord op de vraag naar de eenheid der Schrift.

Tal van punten, o.a. de sacramenten, de kanon en de critiek, de eenheid van het Godsbeeld in de Bijbel, de christologie en de leer der kerk, vragen onze aandacht. B. laat in enige typische voorbeelden zien, hoezeer Luthers vertaling van het Oude Testament de sporen draagt van zijn christelijk geloof. B. toont ons ook duidelijk aan door welke kenmerken Luthers waardering van het Oude Testament wordt gekarakteriseerd. Wat bij het lezen van B.'s boek bijzonder opvalt, is het feit, dat Luther heel weinig gedachten wijdt aan de betekenis van de offerdienst in het oude verbond. Voor de waardering van de arbeid van Holl is belangrijk wat B. op blz. 148 f. tot zijn verdediging zegt.

Jaren geleden stonden er in de „Christliche Welt" telkens bijzonder lezenswaardige overzichten van Hermelink over de R.K. kerk. Thans zag het licht: HEINRICH HERMELINK, *Die katholische Kirche unter den Pius-Päpsten des 20. Jahrhunderts*, Evangelischer Verlag Zollikon – Zürich 1949. Iedere lezer zal met belangstelling van dit boek kennis nemen. H. tekent ons eerst Pius X, Benedictus XV, Pius XI en XII. Bij Pius X beschrijft hij ons zijn type en geest, het „omnia instaurare in Christo", zijn zorg voor het kerkelijk recht, de keuze van Merry del Val, zijn liefde voor het Gregoriaans, de eis

der kindercommunie, zijn optreden in verband met de eucharistische congressen, de strijd met Frankrijk, de veroordeling van het Modernisme, de Borromaeus-encycliek. Pius XI was allereerst geleerde, maar ook een goed Alpinist (beklimmer van de Monte-Rosa). Uit zijn regeringsperiode trekken vooral de vele jubilea, het nieuwe feest van koning Christus, de ijver voor de zending, de besprekingen te Mechelen met de Anglo-katholieken, de veroordeling van alle niet-R.K. eenheidsbewegingen („Mortalium animos"), zijn leer over het huwelijk en het sociale vraagstuk, en de Lateraanverdragen van 1929 de aandacht. Pius XII was nuntius in Duitsland, is een groot talenkenner en spreker, ontving de koning van Italië „de keizer van Aethiopië", regeerde tijdens de tweede wereldoorlog, gaf leiding aan de opgravingen naar het graf van Petrus, ijverde voor leerstoelen voor Mariologie en Bijbelstudie.

H. staat niet alleen bij de vier laatste pausen stil, maar hij bespreekt ook uitvoerig de twaalf congregaties die de kerk besturen. Interessant zijn de gegevens over de situatie der monnikorden nu (78 ff.), verder over de liturgische beweging, de zeer omvangrijke actie voor Bijbelstudie, de heiligenverklaringen (o.a. Therèse de l'enfant Jésus, 119 ff.), en de ecumenische vraagstukken (Amsterdam). Wij hopen dat velen dit geschrift van H. zullen lezen. Het geeft een voortreffelijk overzicht over de ontwikkeling van de Rooms-Katholieke Kerk in de laatste vijftig jaren.

Ten slotte vestigen wij nog de aandacht op Dr J. Reitsma, *Geschiedenis van de Hervorming en de Hervormde Kerk der Nederlanden, vijfde, herziene druk bezorgd door Dr J. Lindeboom*, Nijhoff, 's-Gravenhage 1949. Deze vijfde druk wijkt van de vierde af, doordat de drie eerste hoofdstukken, die middeleeuwse geschiedenis behandelden, zijn weggevallen, en er aan het slot een overzicht over de historie van de laatste vijftien jaren is toegevoegd. Verder bespeurt men overal, dat de jongste literatuur in deze nieuwe uitgave is verwerkt.

Wie het oude boek van Reitsma gekend heeft, vindt het hier op tal van plaatsen terug, maar ontdekt toch tegelijk, hoeveel hier veranderd is of aangevuld. Wij hebben deze vijfde druk nog weer eens geheel doorgelezen, en zijn er Dr Lindeboom zeer dankbaar voor. De nieuwe uitgave is overzichtelijk, helder geschreven, en staat geheel op de hoogte van het tegenwoordige onderzoek. Soms is de beoordeling van Dr L. breder dan die van Reitsma. In het hoofdstuk over de Synode van Dordrecht wijst hij op fouten aan beide kanten

(197, 247 vgg.). Elders verkrijgen de gebeurtenissen een actueler karakter, b.v. bij de bespreking van het optreden van Koning Willem I in verband met de Hervormde kerk. Prins Maurits greep vóór de Synode van Dordrecht op soortgelijke wijze in, maar daarover wordt tegenwoordig door niemand gesproken (422). Een enkele maal komt de geest van Reitsma nog onverdacht om de hoek kijken. Voor Comrie heb ik meer eerbied dan Dr L. (367, 384). De wijze van polemiseren van Scholten wordt veel te mild beoordeeld (480). Typisch is ook de opmerking, dat men zich (Van Oosterzee, Beets, De la Saussaye) opmaakte om „zelfs" de rechtzinnige beginselen ook wetenschappelijk te handhaven (475). De oude Groninger!

Als bewijs van onze grote belangstelling veroorloven wij ons nog enkele opmerkingen.

Dr. L. schrijft het woord reformatie nu eens met een hoofdletter en dan weer met een kleine letter (20, 22). Wij missen in dit gedeelte een scherpe onderscheiding. Men kan Erasmus bij de reformatorische stromingen indelen, maar hij staat buiten het raam der Reformatie. Hij is Bijbels-Humanist, leert de „fides caritate formata" (21, 22), gaat uit van „de wet van Christus". Met dit alles staan wij, naar de interpretatie van het Evangelie, op R.K. basis. In dit verband begrijp ik ook niet, hoe Dr L. kan zeggen dat Coornhert niet onschriftuurlijk dacht (167). Naar mijn mening wandelt Coornhert om het Nieuwe Testament heen, en heeft hij er heel weinig van begrepen. Erasmus en Coornhert waren buitengewone mannen. Men moet grote eerbied voor hen hebben. Maar het Evangelie vindt men beter bij anderen.

Op p. XV misten wij het laatste boek van M. E. Kronenberg uit de Patria-serie. De satisfactorische straffen zijn toch altijd tijdelijk! (14). Wessel woonde in een Tertiarissen-convent (13, 16). Wat ik hierover schreef (diss. blz. 136 v.), is niet juist (vgl. Dalmatius van Heel). Gerretsen promoveerde niet op Micronius, maar op Radewijns (81). Was B. Bekker niet goed Gereformeerd? (318). Bij de geschiedenis van de leer van het verbond misten wij Schrenk (328), bij Smytegelt De Vrijer (368). De vijf nieten komen reeds bij Tauler voor (371). Bij Groen dachten wij aan de studie van Fokkema (428). Tegen de dissertatie van Van Lonkhuyzen over Kohlbrügge zijn er zeer ernstige bezwaren (Locher; 467). Verdient het boek van Dr Golterman niet de aandacht bij Hoekstra? (475). Het is niet juist om de reactie van de oud-Ethische School op de Utrechtse „speculatief" te noemen (498). De hoofdzaak is dit, dat De la S., in aansluiting bij

Pascal, de weg der Bijbelse benadering zocht, terwijl de Utrechtse school op de lijn der Scholastiek bleef denken. Gunning heeft zich over *de beginselen* der Modernen zeer scherp uitgelaten (499). De la Saussaye volgde te Groningen Hofstede de Groot op (499). De kwestie Hulsman (540) had ik gaarne voor de figuur van Jonker gemist. Bij de bespreking van het liturgische streven behoort ook het boek van Noordmans (547). J. J. C. van Dijk was toch de oud-minister? (551, 559!).

Als men deze vijfde druk van Reitsma gelezen heeft en uit handen legt, komt er telkens weer een vraag boven. Deze: is er in onze vaderlandse kerkhistorie niet bedenkelijk veel gepolemiseerd en gedisputeerd, en zelfs ordinair gekibbeld? De dagen der martelaren in de zestiende eeuw grijpen ons aan. Wij begrijpen wel, dat de diepere dingen in de geschiedenis van het christendom ook niet altijd tot uiting komen. Maar wat wij uit de zeventiende en de achttiende eeuw horen en lezen, is toch dikwijls heel weinig verkwikkelijk (Synode van Dordrecht). En wij schrikken als wij, na al de kerkelijke en theologische strijd der negentiende eeuw, op blz. 531 lezen, dat er met de predikantenbond een wonderboom oprees, die de wel zeer verdeelde predikanten verenigde (531). Er is hier iets wezenlijks niet in orde. Zou het nu anders worden?

REHABILITATIE DER ONTOLOGIE [1])

DOOR

A. E. Loen

Den Helder

Wijlen professor Ovink, die aan deze universiteit doceerde, was de wetenschappelijke overtuiging toegedaan, dat ontologie onmogelijk is, dat haar beoefening, als die toch ter hand wordt genomen, onnutte speculatie is, en erger dan dat: in strijd met het christelijk geloof.

Nu ik als onderwerp heb gekozen: ,,rehabilitatie der ontologie", zoudt u daarin een door deze persoon en deze plaats bepaalde polemiek kunnen zien. Dit is echter onjuist. Het zijn niet dergelijke overwegingen geweest, die mijn keuze bepaald hebben. Ik meen, dat dit onderwerp geschikt is, bepaalde problemen, ook theologische problemen, onder uw aandacht te brengen. En ik vond geen aanleiding, ter vermijding van de verdenking ener polemische instelling een andere keuze te doen.

Ontologie is wat de naam aanduidt: *ὀντολογια, λογος του ὀντος*, philosophia de ente. Maar als ik deze termen in het Nederlands moet vertalen, krijg ik al een moeilijkheid. Moet ik zeggen: ,,leer van het zijnde" (nl. van datgene, wat is) of: ,,leer van het zijn"? Letterlijk vertaald het eerste: leer van het zijnde; doch naar de eigenlijke bedoeling het laatste: leer van het zijn. Men zou de gehele natuurwetenschap, ja alle wetenschappen die zich met de werkelijkheid bezig houden, leer van het zijn*de* kunnen noemen; maar juist deze vakwetenschappen stellen niet de vraag naar het zijn als zodanig. Dit doet de ontologie. De ontologie vraagt: wat is het zijn? Wat bedoelen wij, als wij zeggen, dat iets *is*?

De *naam ὀντολογια* resp. philosophia de ente treffen wij pas aan in de zeventiende eeuw; de *zaak* is zo oud als de filosofie zelf. Juist de eerste Jonische filosofen waren bij uitstek ontologen. Aristoteles noemt de wetenschap, die vraagt naar de gronden des zijns: *πρωτη φιλοσοφια*; in de latere verzamelde werken van Aristoteles werd deze *πρωτη φιλοσοφια* opgenomen achter de physica, *μετα τα φυσικα*; vandaar de naam ,,metaphysica" welke wel in plaats van ,,ontologie" werd gebruikt. Na Kant is echter de betekenis van de term ,,meta-

[1]) Lezing, gehouden voor de Theologische Faculteit te Utrecht in Februari 1948.

physica" weer verschoven. Onder metaphysica verstaan wij thans: de leer omtrent datgene, wat boven de ervaring uitstijgt. De betekenis van de term „ontologie" daarentegen is vrijwel constant gebleven. Uit de vroegere synonymiteit van ontologie en metaphysica, en de omstandigheid, dat de metaphysica bij velen in een kwade reuk staat, is echter een vooroordeel ook tegen de ontologie overgebleven.

De ontologie vraagt dus: wat is het zijn? Is dit een noodzakelijke vraag? Is het een zinvolle vraag? Is het een geoorloofde vraag? Wij zullen ons zo dadelijk moeten bezig houden met een filosofische critiek, die bestrijdt, dat deze vraag zinvol zou zijn, en met een theologische critiek, die bestrijdt, dat zij geoorloofd zou zijn. Maar eerst moeten wij ons die vraag zelf nog iets duidelijker voor ogen stellen, en haar noodzakelijkheid op ons laten inwerken.

Wetenschap wordt geboren uit verwondering; en het wonderlijkste van alles is het zijn. Het zijn is wonderlijker dan het zijnde. Dit zijnde, de werkelijkheid, kan men eenvoudig als gegeven accepteren, om dan over te gaan tot de wetenschappelijke orde van de dag: namelijk tot het onderzoek van de werkelijkheid onder een bepaald aspect, hetzij der mathematische physica, hetzij der biologie, hetzij der geschiedenis of van een andere speciale wetenschap. Deze wetenschappen zoeken het antwoord op de vraag: hoe is het met het zijnde nader gesteld? Maar zij geven geen antwoord op de vraag: wat is het zijn van het zijnde? En toch is juist dit zijn het probleem, het *πϱοβλημα*, het voor de voeten geworpene, de steen des aanstoots voor een kennen, dat wil doorgronden. Want het zijn is juist datgene, wat zich niet laat doorgronden, het zijn is juist dàt karakter van het zijnde, dat zijn onafhankelijkheid van het kennen uitmaakt. Het zijn is datgene wat buiten het kennen ligt, zodat het kennen buiten zichzelf zou moeten uitgaan om het zijn te bereiken. Kàn dan het kennen buiten zichzelf uitgaan? Het schijnt van niet. Moet dus hier het laatste woord aan de resignatie zijn, die inziet, dat de vraag naar het zijn geen antwoord toelaat, en daarom die vraag op zich laat berusten? Dan zou dus de ontologie wel noodzakelijk zijn, maar ook onmogelijk.

En bij een onmogelijke noodzakelijkheid kunnen wij toch geen vrede hebben. Inderdaad kan men de zaak ook anders stellen. Het is nu eenmaal het wonder der kennis, dat zij op het zijn*de* betrekking heeft, dat het zijn*de* gekend wordt. Wij kunnen dus *niet* zeggen, dat het kennen buiten zichzelf zou moeten uitgaan om het zijn*de* te

bereiken. Kennen is in wezen kennen van het zijnde. En als het wonder, dat het zijn*de* gekend wordt, een feit is, zou het dan niet mogelijk zijn ook het zijn van dit zijnde, althans tot op zekere hoogte, te kennen? Zou dus het noodzakelijke niet ook mogelijk zijn? Laten wij dus, onder erkenning van de noodzakelijkheid der ontologie, haar mogelijkheid niet a priori verwerpen.

Nu voltrekt zich kennen in de vorming van begrippen. En vorming van begrippen veronderstelt scheiding van het ene van het andere, en het in relatie brengen van het ene met het andere. Natuurlijk is het kennen alleen dan waar, als deze relatie in het object van het kennen aanwezig is. Kennen van het zijn is dus alleen dan mogelijk, als het zijn niet volstrekt enkelvoudig is, maar een relatie bevat van verschillende zijns-momenten. Dit wordt geïllustreerd door de ontologie van Aristoteles, die het zijn opvat als een relatie van stof en vorm.

Wij zijn nu zover, dat wij de noodzakelijkheid der ontologie erkennen en tegenover haar mogelijkheid enigszins critisch-welwillend staan. Nu moeten wij echter luisteren naar de critiek, die van filosofische kant tegen haar mogelijkheid, en van theologische kant tegen haar geoorloofdheid wordt ingebracht. En tenslotte willen wij op de ontologie zelf nader ingaan. Wij hebben dus drie punten voor de boeg:

1e de filosofische critiek,
2e de theologische critiek,
3e de gerehabiliteerde ontologie.

Dus: 1e de filosofische critiek.

Velerlei filosofische critiek is tegen de mogelijkheid der ontologie ingebracht. Ik wil het nu echter alleen hebben over die critiek, die nog het meest beslag op ons legt, nl. die van Kant en het aan Kant georiënteerde denken.

De twee onderling schijnbaar tegengestelde uitspraken, die omtrent het kennen in zijn verhouding tot het zijn te doen zijn, heb ik zoëven reeds genoemd.

De eerste was: het kennen zou buiten zichzelf moeten treden, om het zijn te bereiken.

De tweede was: het is het wonder van het kennen, dat het betrekking heeft op het zijn*de*.

Alleen als deze laatste uitspraak waar is, is ontologie mogelijk. En deze uitspraak is door de rationalistische ontologen vóór Kant

(b.v. Spinoza, Wolff) verabsoluteerd. Zij zien het niet als een *wonder*, dat het kennen betrekking heeft op het zijnde. Integendeel, zij achten dit vanzelfsprekend. Voor hen zijn de principia van het kennen dezelfde als de principia van het zijnde. Als het kennen zich in zijn opeenvolgende begrips-scheidingen ontplooit, reproduceert het daarmede de ontplooiing van het zijnde uit zijn eerste beginselen. Het zijnde is dus van logische aard, vertoont een logische bouw. Het kennen behoeft dus niet buiten zichzelf te treden om het zijnde te bereiken; de wortel van het kennen en de wortel van het zijn is enerlei.

Hiertegen komt Kant in verweer. En nu verabsoluteert hij de eerste uitspraak: het kennen zou buiten zichzelf moeten treden om het zijn te bereiken; dit kan het niet; kennis van het zijnde, zoals dit op zichzelf is, is dus onmogelijk.

Maar als het kennen niet het zijnde kent, mag het dan nog wel „kennen" genoemd worden? Lost het zich dan niet op in een illusie? Inderdaad, meent Kant, als onder „kennen" wordt verstaan: „kennen van het zijnde, zoals dit op zichzelf is" – dan is er geen kennen mogelijk. Kant meent de kennis van het zijnde op zichzelf te moeten opheffen. Maar, zegt hij, dit is, geestelijk gezien, geen nadeel, maar een voordeel. Want als kennis van het zijnde op zichzelf mogelijk was, dan zou de kennis alomvattend zijn, en was er geen plaats meer voor het geloof.

Wat moeten wij dan echter onder kennen verstaan? Het is toch niet Kant's bedoeling, alle kennen op te heffen. Hij is geen scepticus. Integendeel, hij wil juist de mogelijkheid en de waarheid van de kennis op het eigen gebied dier kennis aantonen. Dit eigen gebied der kennis is de phaenomenale werkelijkheid, de wereld der ervaring. Zo komen tegenover elkaar te staan: de phaenomenale wereld, de wereld der waarneembare verschijnselen, waarvan kennis mogelijk is, en de intelligibele wereld, de wereld van het zijnde op zichzelf, waarvan geen kennis mogelijk is.

Als wij willen inzien wat „kennen" is, moeten wij ons dus beperken tot de wereld der ervaring, dat is de wereld der verschijnselen, de phaenomenale wereld. Hier kan het kennen slechts in actie komen aan een gegeven stof. Die gegeven stof is het in de aanschouwing gegevene. De vormen, waarin wij iets aanschouwen, zijn ruimte en tijd. Ruimte en tijd zijn echter niet eigenschappen van het zijnde op zichzelf. Reeds de gegeven stof, waaraan het kennen opereert, is dus totaal onderscheiden van het zijnde op zichzelf. Reeds daarom is ontologie onmogelijk.

Maar de gegevenheid van deze „stof'' (wel te verstaan: stof voor het kennen, geen substantiële, materiële stof) is nog geen kennis. Kennis ontstaat eerst door de ordening van het aanschouwelijk gegevene. En deze ordening geschiedt volgens bepaalde principia, de zgn. categorieën of elementaire uitspraken. Ik noem er twee: substantie en causaliteit. Deze categorieën zijn geen eigenschappen van het aanschouwelijk gegevene, laat staan van het zijnde op zichzelf; het zijn de vormen, waarin het ordenend verstand zijn activiteit ontplooit. Het kennen leest niet substantie en causaliteit uit het aanschouwelijk gegevene af, maar legt die daarin; het resultaat van dit inleggen is de empirische werkelijkheid. De categorieën, waarmede de kennis opereert zijn dus niet van toepassing op het zijnde op zichzelf. Ook hierom is dus ontologie onmogelijk.

Bij deze opvatting wordt dus het zijnde op zichzelf iets, wat buiten het kennen ligt. En aangezien kennen gebonden is aan de ervaring: iets wat buiten de ervaring ligt. Verder, als wij onder „bewustzijn'' verstaan: het veld der aanschouwelijke gegevenheid: iets, wat buiten het bewustzijn ligt. De mens, voor zover hij een kennend wezen is, wordt opgesloten in de wereld van zijn bewustzijn. Alle zgn. kennis, die waant, deze gevangenis te kunnen verlaten, is verwerpelijke metaphysica.

Weliswaar wordt de ontologie opgeheven om plaats te verkrijgen voor het geloof. En wij kunnen inderdaad niet anders dan Kant bijval schenken in het inzicht, dat het geloof niet te verenigen is met een rationalistische ontologie, die meent in het pure denken het zijn te kunnen construeren. Maar tegen Kant zullen wij moeten geldend maken, dat het geloof evenmin te verenigen is met de opsluiting van het kennen binnen een phaenomenale wereld.

Kant's gedachten hebben lange tijd voor velen iets dwingends gehad. Toch kan men thans zeggen, dat de ban is gebroken, mede onder invloed van nieuwere wijsgerige inzichten, vooral van die, welke de phaenomenologie heeft gebracht.

2e De theologische critiek.

Deze theologische critiek richt zich in de eerste plaats tegen de geoorloofdheid der ontologie, en daarna eerst, via deze aanval op de geoorloofdheid, tegen haar mogelijkheid. Dit vloeit voort uit het karakter der theologie; haar norm is Gods openbaring; aan deze norm worden de menselijke mogelijkheden gemeten. Wat tegenover de openbaring ongeoorloofd is, is ook innerlijk onmogelijk. Ik noem

vijf vormen van deze theologische critiek, die overigens in vele opzichten samenvallen.

1. De ontologie streeft een algemene kennis van het zijn na, een kennis dus, die voor elk zijn geldt. Nu is het zijn de meest oorspronkelijke en daardoor meest algemene uitspraak, die men over iets kan doen. De ontologie wil dus een wetenschap zijn, die tegelijk volstrekt algemeen is, voor alles geldt, en volstrekt principieel is, de grond van het al tot inzicht brengt.

Dit nu is in strijd met de volstrekte bijzonderheid der openbaring. Het is niet Gods welgevallen ons een algemene en grondige zijnskennis te openbaren; het heeft God beliefd ons te binden aan zijn openbaring in Christus, in Wie het Woord vlees is geworden. De ontologie zoekt een *λογος* met voorbijgaan van de *ἐνσαρκωσις*. Dit is een vorm van ergernis aan de verschijning van Christus; een ergernis, waarin steeds de filosofie vervalt.

2. Nauw samenhangend met deze eerste vorm ener theologische critiek is een tweede, namelijk deze: in de ontologie vermeet zich de menselijke kennis, het zijn te overmeesteren. Dit is een vorm van menselijke overmoed en opstandigheid, van *ὑβρισ*. De mens stelt zich zo in de plaats van de Schepper. Als hemel en aarde door God zijn geschapen, dan is hun zijn voor het menselijk verstand ondoorgrondelijk.

3. Een derde modificatie. De ontologie streeft naar kennis van het zijn. De consequentie is: alle zijn is één. Deze consequentie is dan ook getrokken door Spinoza. Ontologie moet uitmonden in Spinozisme. Volgens Spinoza is er één substantie: Deus sive natura. Alles is in God. En het menselijk kennen doorgrondt het wezen Gods.

4. Een vierde variant van de theologische critiek: ontologie is metaphysica. En elke metaphysica streeft naar een wereldbeschouwing, waarin de tegenstellingen God en wereld, goed en kwaad en alle andere, hetzij absoluut worden gesteld, hetzij worden vereffend. Elke wereldbeschouwing is echter als zodanig uit de boze. Een wereldbeschouwing wijst de mens zijn vaste plaats aan in het heelal. Maar onder het licht van het evangelie is elke wereldbeschouwing een toren van Babel, welks bouw God verstoort. God is de levende. Hij roept op tot bekering en dat is ook: het verlaten der vleespotten van een wereldbeschouwing. De wereldbeschouwende rust is een rust des doods. God roept op tot onrust in de wereld, zonder welke er geen rust is in hem.

5. Als vijfde en laatste vorm van theologische critiek wil ik nog

die noemen, welke zich speciaal richt tegen de Rooms-katholieke ontologie. Deze ontologie culmineert in de leer der analogia entis, der zijns-analogie van God en mens. Volgens deze leer zou het woord „God" voor de mens geen begrijpelijke zin hebben, indien niet het zijn van het schepsel analogie vertoonde met het zijn van de Schepper. De mens is geschapen naar Gods beeld. Het menselijk zijn is niet hetzelfde als Gods zijn. Maar het is ook niet totaal verschillend. De mens kan het wezen Gods begrijpen uit de analogie met zijn eigen wezen. De mens is van nature een levend wezen, dat met rede is begiftigd. En deze natuur is door de zonde niet aangetast.

De reformatorische critiek richt zich nu op dit tegenover elkaar afwegen van natuur en genade. Zij ziet hierin een fout, waarin elke ontologie minstens moet vervallen: de menselijke onverdorven natuur te willen handhaven tegenover God. –

Is nu deze theologische critiek op de geoorloofdheid en dus de mogelijkheid van ontologie juist? Ongetwijfeld is zij juist, indien de ontologie in *wezen* datgene is, waartegen die critiek zich richt: namelijk een poging, uit het zuivere denken of uit ervaring, buiten de openbaring om, de diepste gronden van het zijn te doorschouwen. Maar het is steeds gevaarlijk, zijn opponent op een bepaald wezen te willen vastleggen. En het is voor de theologie gevaarlijk, blind te zijn voor de wijsgerige, speciaal de ontologische elementen, die zijzelf onvermijdelijk in zich draagt.

Wat is het gevolg, indien de theologie *elke* ontologie afwijst? Het gevolg is, dat dan een wereldse ontologie binnensluipt, die niet als zodanig wordt onderkend en oncritisch wordt aanvaard. Het is een illusie te menen, dat door de uitschakeling ener speciale filosofische leer, „ontologie" genoemd, ook elke zijnsleer zou zijn uitgebannen. Ook als er geen filosofie bestond, zou het systeem der overige wetenschappen een ongereflecteerde ontologie bevatten.

Deze ontologie, tot bewustzijn gebracht, komt ongeveer op het volgende neer. De mens maakt deel uit van een *in zich rustende* natuurlijk-geestelijke kosmos. Ik herhaal met nadruk, want hierop komt het aan: een *in zich rustende* kosmos. Die natuurlijk-geestelijke wereld is raadselachtig genoeg. De wetenschap, speciaal de natuurwetenschap, maar deze toch werkelijk niet alleen, heeft veel verklaard en begrepen, en is nog lang niet aan het einde van haar kunnen, zal ook waarschijnlijk nooit dit einde bereiken. Maar bij elke nieuwe vondst nemen de problemen eveneens toe. Er is namelijk alle reden aan te nemen, dat de werkelijkheid niet zonder rest

te rationaliseren zal zijn. Als zij dit wel was, zou de wetenschap op een ogenblik tot afsluiting kunnen komen. En dit gelooft vrijwel niemand. Echter is het ook weer niet zo, dat de grens voor de rationaliseerbaarheid van de wereld ergens vast zou liggen, zodat, als deze grens bereikt was, de wetenschap opeens niet meer verder zou kunnen. En, hierop komt het weer aan (let wel: wij zijn bezig met de expositie der ongereflecteerde, vulgaire ontologie): het verklaren en het begrijpen der wetenschap geschiedt volgens immanente, natuurlijke en geestelijke principia. De wereld moet uit zichzelf verklaard of begrepen worden. Dus: de anorganische natuur uit wiskundig formuleerbare betrekkingen tussen grootheden, het leven uit de principia, die het zich manifesterende leven aan de hand doet, het moge dan mechanistisch of vitalistisch zijn; de geschiedenis uit het samenspel der historische motieven en gestalten, waartoe ook geestelijke factoren behoren; de maatschappij uit de eigenschappen van de homo economicus; het rijk van de geest uit de waarden, die de mens als waarden erkent of zal erkennen.

Deze in zich rustende, voor het verstand toegankelijke, zij het niet restloos toegankelijke kosmos is geslaagd. Het zijn is dus gelaagd. De onderste laag is de levenloze materie, hoe de natuurwetenschap deze ook moge opvatten: als electronen of energiequanta. Daarop volgt de laag van het leven, dan de laag van het psychische, tenslotte de laag van de geest. Zo maakt de mens deel uit van de wereld; en tegelijk is er het raadselachtige, dat hij zich in zijn wetenschap tegenover de wereld kan stellen. Maar de principia, volgens welke hij dan de wereld verklaart en begrijpt, ontleent hij toch weer aan die wereld zelf (opgevat als natuurlijk-*geestelijke* kosmos). In zijn begrijpen van de wereld (daarin opgesloten van zichzelf) is de mens *mondig*; hij kan slechts als waarheid aanvaarden, wat hij zelf inziet, wat dus het karakter der evidentie heeft. En op geestelijk gebied is slechts dat evident wat hij in zichzelf aantreft. Evident is datgene, wat als geestelijk-waar aanspreekt; en vanwaar zou de mens de norm der beoordeling halen, dan uit zichzelf, uit zijn eigen geestelijke ervaring? Wie kan begrijpen, wat liefde is, dan als hij de liefde in zichzelf kent?

Dit is dus de „ontologie", die de theologie nolens volens accepteert, als zij de ontologie afwijst. Of verbaast het u, als ik dit ook een „ontologie" noem? Het lijkt alles nogal vanzelfsprekend! Maar is het dan geen ontologie? Wordt hier niet zeer veel over het zijn van de wereld, de mens inbegrepen, uitgesproken?

Zeker, hier ontbreekt de laatste wijsgerige bezinning. Maar daardoor ontbreekt ook het aanvechtbare. Met de wijsgerige bezinning pleegt ook de rabies philosophorum haar intrede te doen, en dan kunnen de andere wetenschappen, met name de theologie, de zaak naast zich neerleggen. De geschetste, ongereflecteerde, vulgaire ontologie echter wordt, geloof ik, algemeen aanvaard, ook door de theologie. Wel te verstaan: onuitgesproken aanvaard. Als iets, dat vanzelfsprekend is, buiten discussie staat. En dit is juist het bedenkelijke.

Want als dit alles aanvaard wordt, is er dan nog plaats voor wat ik nu maar wil noemen: de theologische categorieën? Laat ik noemen: de schepping. „In den beginne schiep God de hemel en de aarde." Als men de vulgaire ontologie aanvaardt, is men geneigd te zeggen: nu, dat klopt. Het is inderdaad een grote vraag, of en hoe deze wereld ontstaan is. Zij kan er van „eeuwigheid" geweest zijn (tussen haakjes: eeuwigheid betekent dan: eindeloze tijd) of zij kan ontstaan zijn. Als zij ontstaan is, is het nog niet zo'n slechte verklaring, dat zij geschapen is. Voor het verdere verloop der wereld is de schepping als verklarend principe niet meer nodig, zou de schepping als verklarend principe in strijd zijn met de genoemde ontologie. Wij zitten dan midden in het deïsme, dat toch zeker vierkant ingaat tegen het bijbels getuigenis. Zeker, deze gedachtengang is theologisch een caricatuur. Maar is zij aan de andere kant toch niet een noodzakelijke consequentie van de blindheid voor de bijbelse en de onuitgesproken aanvaarding van de wereldse ontologie? Als men dit doet, dan komen de theologische categorieën te laat! Dan heeft men al een wereldbeschouwing, en is er hoogstens nog plaats voor een contemplatie Gods.

Een andere theologische categorie: openbaring. Volgens de vulgaire ontologie is de mens een somatisch-psychisch-geestelijk wezen, een begrijpende onbegrepenheid, in zijn „zijn" raadselachtig, deel uitmakend van de in zich rustende natuurlijk-geestelijke kosmos en zich toch ook op raadselachtige wijze daar tegenover stellend. Hij is mondig, in die zin, dat hij slechts als waar kan aanvaarden wat hem evident is; en evident is hem slechts, wat hij zelf geestelijk kan produceren. Wat is nu: openbaring? Is openbaring mogelijk? Is openbaring nodig? Vooropgesteld is: de wereld, en daarin besloten de mens, rust in zich. Openbaring kan dus niet betrekking hebben op het zijns-fundament, maar alleen op de geestelijke boven-laag, speciaal op het kennen. Wat is nu openbaring? Mededeling van iets

volstrekt nieuws? Maar als wij weer de vulgaire ontologie accepteren, kan de mens dit medegedeelde alleen in zijn geestelijke wereld opnemen als het hem met evidentie aanspreekt, als hij het dus zelf kan produceren, en dan is het niet volstrekt nieuw; of het is wel volstrekt nieuw, maar dan ligt het ook buiten de geestelijke sfeer van de mens, en dringt het niet tot hem door. En is openbaring nodig? Openbaring is alleen nodig, als de Here God nodig is. Doch waarom heeft de mondige, autonome, in de kosmos rustende mens God nodig? Alweer: dit is een caricatuur en erger dan dat; en ik vrees, dat u mij voor een dageraadsman zult aanzien. Maar is dan eigenlijk het dageraads-standpunt niet de onvermijdelijke consequentie van deze ontologie, die overblijft als men elke ontologie, ook de bijbelse, afwijst? Of is er geen bijbelse ontologie?

3e De gerehabiliteerde ontologie.

Veroorlooft u mij, dat ik even mijn eigen ervaring inschakel. Lang heb ik gestaan voor wat ik wil noemen: het filosofisch probleem. Want de filosofie heeft niet vele problemen, maar in de grond slechts één probleem — al kan men dat éne probleem niet onder woorden brengen. En opgesloten in dit ene, onzegbare probleem is het probleem van het zijn. Lang heb ik daar dus vóór gestaan. Met welk waar, onbetwijfelbaar en tegelijk diep principe moet een waarlijk fundamenteel denken beginnen? Een principe dat aan alles ten grondslag ligt en tegelijk rationeel is? Waar ik ook mee begonnen zou zijn – voor God was er geen plaats. Misschien wel voor een filosofisch geconstrueerde god, maar niet voor Christus. Ik kon dus in 't geheel niet beginnen, en kwam niet van de plaats. Tot ik eindelijk begon met Gods openbaring in Christus. Toen kwam ik wel van de plaats. Het blijft open voor discussie, of de weg, die ik daarna volgde, de juiste was. Ik durf zelfs niet eens te analyseren, wat deze uitdrukking: „de juiste weg" in dit verband inhoudt. Maar van de plaats kwam ik.

Is het trouwens eigenlijk niet vanzelfsprekend, dat er op de eigenlijke vragen, op hèt probleem, niet twee antwoorden mogelijk zijn: een filosofisch en een theologisch antwoord? Waarbij dan het eerste, het filosofisch antwoord, gegeven zou moeten worden door de mondige mens, door al of niet op ervaring gegrond autonoom denken; en het tweede, het theologisch antwoord, op grond van de ons geschonken openbaring, waarbij het dan trouwens een grote moeilijkheid is, wat wij eigenlijk onder openbaring (naast het autonome denken!) hebben te verstaan. Zou dan de openbaring, de openbaring

van God, zo krachteloos zijn, dat haar functie ook wel kan worden overgenomen door het autonome denken?

Ik vraag dus: is het eigenlijk niet vanzelfsprekend, dat dit evenwicht tussen rede en openbaring, deze harmonie van twee uit totaal verschillende bron voortkomende zijns-uitleggingen niet bestaat? Maar als ik deze rhetorische vraag zo stel, en het antwoord suggereer, is dit toch eigenlijk wel wat te zelfverzekerd. Het door de Rooms-katholieke kerk officieel erkende Thomisme immers stelt juist dit evenwicht, deze harmonie van rede en openbaring. Wel moet ik daarbij aan het zoëven getekende beeld een paar correcties aanbrengen. Het Thomisme poneert niet een algeheel samentreffen van de voor de rede toegankelijke waarheid en de geopenbaarde waarheid, maar slechts een gedeeltelijk samentreffen. Er zijn waarheden, die zowel door de rede gevonden kunnen worden als ook zijn geopenbaard. Er zijn echter ook waarheden ten opzichte waarvan de rede bij de erkenning van verschillende mogelijkheden moet blijven staan; hier beslist de openbaring. Een conflict tussen rede en openbaring kan zich echter nooit voordoen; waar dit schijnbaar het geval is, blijkt steeds, dat de rede niet aan haar eigen principia getrouw is geweest. En de tweede correctie, die ik moet aanbrengen, is deze: de openbaring wordt hier in haar uitlegging gebonden aan de traditie en het leergezag der kerk.

Zonder dit laatste: het leergezag der kerk, is echter dit hier gestelde evenwicht van rede en openbaring wel zeer labiel. Het kan naar twee kanten omslaan.

Het kan naar de kant van de rede omslaan. Dit is het geval bij de gesaeculariseerde filosofie; eveneens trouwens bij een gesaeculariseerde theologie. Het wordt dan vanzelfsprekend geacht, dat het antwoord op de laatste levensvragen gegeven moet worden door het autonome denken, hetzij dat dit rationeel, intuïtief, empiristisch of speculatief moge zijn. Openbaring wordt, als er geen doekjes om gewonden worden (gewoonlijk worden er wèl doekjes om gewonden) beschouwd als een atavisme, misschien als een religieuze categorie, welks contaminatie dan echter van het zuivere denken zorgvuldig geweerd moet worden. Dit is – ik zei het reeds – de consequentie van de vulgaire ontologie.

Het evenwicht tussen rede en openbaring kan echter ook naar de kant van de openbaring omslaan. De filosofie van alle tijden wordt dan gezien als een verwerpelijk gedoe; hoogstens de logica, en de wijsgerige analyse der begrippen kan er nog mee door. Daar echter

de filosofie zich nooit daartoe beperkt heeft, loopt zij steeds uit op een absoluut-stellen van de mens. In tegenstelling daartoe stelt men dan de eis der gehoorzaamheid aan het geopenbaarde woord, in de mening, dat men dan zonder filosofie uitkomt.

Nu zou het mij niet verwonderen, als u zo langzamerhand ten opzichte van de vraag, waar ik heen wil, het spoor bijster waart geworden. Geen evenwicht van rede en openbaring, geen omgeslagen evenwicht naar een van beide. Wat dan? Welnu, op een korte formule gebracht: geen rede naast openbaring, maar de rede uit en onder de openbaring. En als enige mogelijkheid daartoe: een bijbelse ontologie.

Wat versta ik onder een bijbelse ontologie? Niet een leer van het zijn, die men kant en klaar, wijsgerig uitgewerkt, in de bijbel zou aantreffen, en die men met behulp van een verzameling van teksten zou kunnen formuleren. Trouwens, een dergelijke opvatting van bijbelse exegese zal niemand onder u hebben.

Maar onder een bijbelse ontologie versta ik ook niet een in (laten wij het noemen) ,,autonoom'' denken geconstrueerde wijsgerige zijnsleer, die dan achteraf, getoetst aan het bijbels getuigenis, daarmede in overeenstemming zou blijken te zijn. Dit zou neerkomen op het postulaat der harmonie van een zelfstandige rede en de openbaring, welk postulaat de openbaring krachteloos maakt.

Wat ik onder een bijbelse ontologie zou willen verstaan is: een zijns-leer, die is opgesloten in de ware exegese van het bijbels getuigenis.

Een zijns-leer dus, die in die ware exegese is *opgesloten*. Het bijbels getuigenis *is* niet een ontologie, en wordt ons niet gegeven om ons intellectueel te bevredigen. Het bevat ook niet een stukje ontologie, naast andere niet-ontologische gedeelten. Toch kan het niet verstaan worden zonder dat men zich losmaakt van de vulgaire, verkeerde ontologie, die ik straks noemde, natuurlijk eveneens van vele andere wijsgerige ontologische opvattingen, en luistert naar hetgeen God in Christus ons omtrent het zijn van mens en wereld openbaart.

Een zijnsleer, die is opgesloten in de *ware exegese* van het bijbels getuigenis. De ware exegese laat de oorsprong de oorsprong zijn. En de oorsprong is God, die zich in Zijn Woord openbaart. De menselijke rede kan niet concurreren met de rede, met het Woord, de Logos, van God, maar ontvangt haar inhoud uit het spreken Gods. Al onze begrippen gaan terug op oorsprongs-begrippen, d.w.z. de scheppings-gedachten van God, welke Hij in Zijn Woord openbaart

(dit laatste zeg ik er bij ter onderscheiding van de illuminatie-leer van Augustinus). Ik zou het ook zo kunnen zeggen: de ware exegese moet gehoorzaam zijn aan het bijbels getuigenis, en in deze gehoorzaamheid niet allerlei menselijke al dan niet ontologische vooronderstellingen mee aan het woord laten.

Dat deze exegese zich baseert op de bijbelse tekst spreekt vanzelf. Dat zij critisch rekening houdt met filologisch tekst-onderzoek, en met tijdelijk bepaalde wijsgerige wijzen van uitdrukking der bijbelse getuigen, spreekt eveneens vanzelf. Doch daarnaast moet de eis gesteld worden, dat de exegese zich bewust blijft van de eenheid van het bijbels getuigenis. Terwijl zij dicht bij de tekst moet blijven, mag zij zich toch niet blind staren op die tekst, doch moet zij vanuit het geheel, vanuit de eenheid van Gods Woord vragen naar de zin van de tekst.

Nu meen ik, dat er op deze grondslag sprake is van een bijbelse ontologie, een ontologie, die wordt uitgesproken door het Woord van God, die alleen in de oorspronkelijke zin het Zijn heeft en het zijn schept en het zijn kent. En ik meen, dat deze ontologie een onderdeel is van het verstaan der openbaring. Ik heb gepoogd duidelijk te maken, dat ik geen speculatieve ontologie in de slechte zin van het woord op het oog heb, zodat de theologische bezwaren tegen een dergelijke ontologie zouden vervallen.

Daarmede heb ik zeer hoog gemikt. Hoe zou men hier ook anders kunnen dan hoog mikken. En als ik er nu in concreto iets van ga zeggen, hoe ik mij die ontologie denk, dan is het er ver vandaan, dat ik zou mogen beweren, u het resultaat van een juiste exegese voor te leggen. Van de *eis* der exegetische verantwoording mag ik niets afdoen. Aan te tonen, dat aan die eis voldaan is, gaat boven mijn vermogen. Zelfs wil ik met nadruk toegeven, dat hier een schakel ontbreekt, namelijk wat ik zou willen noemen de exegetische arbeid van de eerste orde, de exegese van de concrete tekst, al hoop ik dat een exegese van de tweede orde, die zich baseert op de openbaring als geheel, niet geheel afwezig is.

In het algemeen moet dan opgemerkt worden, dat de openbaring scheppend is. Indien dit juist is, dan is daarmede terzijde gesteld, niet alleen de vulgaire ontologie, waarover ik sprak, maar ook elke ontologie, die aan mens en wereld een eigen zijn toekent, dat aan de openbaring voorafgaat. Want dan is openbaring niet mededeling van waarheid aan de mens, die ook zonder dat wel reilt en zeilt, zij het ook slecht, en ook niet een gratia superaddita aan een natuur, die

haar goede schepping als onveranderlijk bezit uit het verleden meedraagt. Dan zijn schepping en openbaring niet gescheiden door een tijdsverloop van zelfstandig *zijn*. Maar dan zijn mens en wereld heden in hun existentie op Gods Woord aangewezen, dan ontvangen zij het aanzijn heden uit het Woord dat hen schept.

De openbaring is scheppend: dat wil zeggen: het zich in Christus God betonen van de Vader is de enige, volstrekte, maar ook algenoegzame oorsprong van de schepping. Laat ik dit iets nader mogen uitwerken aan een zijns-modus, die voor de ontologie van het grootste belang is: de tijd. Elke ontologie, die aan mens en wereld een zelfstandig, automatisch zich handhavend zijn toekent, moet ook de tijd in deze zelfstandigheid doen delen. De tijd wordt dan tot de wereld-tijd, tot schema der immanente natuurlijk-geestelijke veranderingen in de wereld. In deze tijd is er echter voor de schepping geen plaats; de schepping wordt dan tot een verklarend principe aan de grens van de wereld-tijd, namelijk aan het begin. In de wereldtijd is evenmin voor openbaring plaats; de openbaring wordt tijdloos. De wereld-tijd wordt dan zelfstandig tegenover God, God zelf is dan buiten de tijd. De eeuwigheid Gods wordt òf tot tijdloosheid, òf tot altijddurendheid, sempiternitas; een sempiternitas die neerkomt op eindeloze verlenging van de wereld-tijd.

Is echter de openbaring scheppend, dan wordt de tijd tot Gods tijd, tot de orde van Zijn daden. Dan heeft de tijd deel aan de oorspronkelijkheid Gods. Weliswaar is in deze oorspronkelijkheid van Gods openbaring de tijd niet het eerste; de tijd van Gods werken is besloten in de eeuwigheid Gods. De eeuwigheid behoeft dan niet meer in tegenstelling tot de bekende tijd bepaald te worden, hetzij negatief als niet-tijd of cumulatief als al-tijd; de eeuwigheid is de eenheid Gods in de tijdelijke uiteen-stelling van zijn openbaringsdaden. Als de tijd in de eeuwigheid wordt terug-geprojecteerd is de eeuwigheid nu óók sempiternitas; doch naar de orde van het Zijn Gods gaat de eeuwigheid aan de tijd vooraf en is zij meer dan sempiternitas.

Zo bepaald, is er niet slechts in de tijd plaats voor de schepping, maar is de tijd de orde der scheppende openbaring. Daarmede wordt de schepping in den beginne (en dat begin als tijdelijk begin verstaan) niet geloochend, maar integendeel op grond van het Woord gesteld, gelijk ook de voleindiging wordt gesteld; immers, de orde der daden Gods impliceert (weer: op grond van het Woord) begin en einde. Maar de schepping heeft niet heden afgedaan – dan had zij

immers alleen theoretisch interesse, en konden wij haar wel vergeten, om over te gaan tot de orde van de dag, dat is van het zelfstandige zijn van het eens, vroeger, geschapene, dat is weer tot de orde van de wereld-tijd. Neen, de eeuwige God stelt ons heden in Zijn tijd, Hij roept mens en wereld heden tot aanzijn, in eeuwige trouw aan Zijn schepping in den beginne.

Dit brengt ons tot de ontologie – ik hoop: de bijbelse ontologie – van de mens. Het zijn van de mens is zijn bestaan, zijn existentie. Wij komen dus op gemeenschappelijk terrein met de nieuwe existentie-filosofie, die dan ook uitgesproken ontologisch wil zijn, zij het ook niet steeds bijbels-ontologisch.

Ik meen, dat het bijbels is te zeggen: de mens *is* door Gods Woord geschapen. En, indien de schepping een creatio continua is in de zoëven bepaalde zin, mogen wij naar ik meen ook zeggen: de mens *wordt* door Gods Woord geschapen, in het heden tot aanzijn geroepen. Maar is dan deze schepping, als ik het zo zeggen mag, een mechanische actie Gods, die tijdelijk aan de existentie voorafgaat, zodat op het ogenblik, dat de existentie begint, de schepping is geëindigd, en dus de bewuste existentie te laat komt om van deze haar oorsprong weet te hebben? Is niet veeleer dit door Gods Woord tot aanzijn geroepen worden *identiek* met de menselijke existentie, zodat existentie is: *niet* in een ongeweten scheppingsdaad tot aanzijn geroepen *zijn*, maar een tot aanzijn geroepen *worden*, dus een gesteld worden tot een bewust antwoord op deze roep van God? De existentie-filosofie zegt meestal: het zijn van de mens is een tot zichzelf-zijn. Moeten wij dit niet aldus corrigeren: het zijn van de mens is een door het Woord, dat is in Christus, tegenover God gesteld worden (een worden waaraan niet weer een zijn voorafgaat!) en daarin begrepen dan ook een tot de naaste en tenslotte tot zichzelf zijn?

Mag ik nu even terugkomen op wat ik straks zei: waar ik heen wil is: geen rede naast openbaring, maar de rede uit en onder de openbaring, en als enige mogelijkheid daartoe: een bijbelse ontologie. Als het waar is, dat existentie betekent: door het Woord tot aanzijn geroepen worden en tot antwoord op het Woord gesteld zijn, dan wordt de inhoud van dit antwoord niet autonoom door het menselijk kennen voortgebracht, maar dan is deze inhoud gegeven in het Woord van God. Dan weten wij niet wat liefde is omdat wij zelf de liefde produceren, maar omdat onze existentie het antwoord is op het scheppende, roepende liefde-woord van God. Dan ontvangt de rede haar inhoud uit de openbaring. Dan staat dus de rede niet

zelfstandig naast de openbaring, maar is zij uit en onder de openbaring. Dan kennen wij God niet op grond van analogia entis, maar uit het openbarend en tot aanzijn roepend Woord van God, dat de volstrekte oorsprong is en geen zelfstandig zijn of kennen naast zich heeft, juist omdat het de existentie tot creatuurlijke zelfstandigheid en creatuurlijk kennen tot aanzijn roept.

Indien existentie is: door het Woord, in Christus, tot aanzijn en tot antwoorden geroepen worden, dan is daarmede van Godswege ook de menselijke vrijheid gesteld. Een antwoord zonder vrijheid tot het ja of neen is immers geen antwoord. En dan is die vrijheid gesteld, weer niet naast en in concurrentie met de vrijheid Gods, maar uit de vrijheid van God, die schept uit het welgevallen van zijn vrije liefde.

Dit zijn dus enkele grondtrekken, enkele schematische schetslijnen van de anthropologie, dat is: van de ontologie van de mens. Deze anthropologie omvat natuurlijk meer dan het genoemde. En de ontologie omvat weer meer dan enkel anthropologie. Zij omvat eveneens een ontologie van de wereld, en, ik waag het te zeggen, ook een ontologie van God. Wie bij de term „ontologie" uitsluitend denkt aan speculatieve of rationele constructies van het zijn, kan niet anders dan tegen dit laatste in fel verzet komen. Indien echter een bijbelse ontologie mogelijk, noodzakelijk en geoorloofd is, dan is daarmede ook de kennis van het zijn Gods gesteld – een kennis, die immers God zelf ons in Christus wil schenken. Wat is dan de dogmatische leer omtrent Gods wezen en eigenschappen anders dan een ontologie?

Een laatste vraag – waarmee ik ook wil besluiten – zou dan deze zijn, of de ontologie ook de vraag kan stellen naar hèt zijn zonder meer. Indien de zin van deze vraag deze is: wat is het gemeenschappelijke zijn van God, mens en wereld, dan is de vraag verkeerd gesteld. Uit het zijn van de Schepper en het zijn van het geschapene laat zich geen gemeenschappelijk zijn abstraheren. Hèt zijn is alleen Gods Zijn; dus vindt de vraag naar hèt zijn haar beantwoording – voor zover die ons mogelijk is – in de zoëven genoemde ontologie van God.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

NIEUWE TESTAMENT

GORO MAYEDA, *Le langage et l'evangile*, éd. „Labor et Fides", Genève, 1948 (176 pp. 8°).

Dit is een soort introductie op het N.T., die de problemen samenvat, gezien van de kant der uitdrukkingsmiddelen („langage"). Van dezelfde hand verscheen in 1946 in het „Verlag Paul Haupt" te Bern een dissertatie over „Das Leben-Jesu-Fragment Papyrus Egerton 2 und seine Stellung in der urchristlichen Literaturgeschichte" (101 pp. 8°). De Japanse auteur is even welbelezen als bescheiden en beslist. Hij verdient meer dan oppervlakkige aandacht. Zijn methoden en conclusies lopen niet in het spoor, dat de Tübingers zo diep hadden getrokken en evenmin is hij onder de invloed van het cryptoplatonisme van veel Westers „theologisch" denken. Dit zijn negatieve voordelen; positief is het feit, dat hij door zijn landaard *dichter* staat bij *de eigen missionaire situatie* van heel het N.T., die in haar actualiteit zijn levens- en studiegang heeft bepaald.

Zijn *eerste* hoofdstuk is gewijd aan de „toren van Babel". In zijn opmerkingen over „le motif théologique du récit (pp. 23-30) gaat het over het werkelijke lijden van het concrete volk Israël onder het feit van de splitsing van hun wereld in vele „volkeren en talen". „Or, comme les Israélites discernent dans tout événement de l'histoire une intervention de Dieu, il est naturel qu'ils interprètent leurs malheurs comme une punition divine. La diversité des langues étant pour eux une cause de souffrances et de difficultés, elle devient de ce fait un châtiment de l'orgueil humain." De S. ziet de doorwerking van deze gedachte (ééntaligheid-ideaal > veeltaligheid-bestraffing) tot in de messiaanse profetie. Hoofdstuk II handelt over „Les langues de Jésus et des premiers Chrétiens" (pp. 31-55). Zeer juist is de opmerking (p. 59): „le langage ne gardait pour les premiers Chrétiens qu'une importance tout à fait secondaire... Bref, les Chrétiens empruntèrent... non seulement les langues, mais encore... les formes d'expression. Malgré cela – ou plutôt parce qu'ils ne donnaient pas d'importance au langage – l'Eglise se développait." Centraal is natuurlijk hoofdstuk III „Le récit de la Pentecôte (pp. 56-70), waarin de S. *tegen glossolalie* argumenteert en wel zó, dat men zich te meer interesseert voor IV „Le peuple, la langue et la foi" en V „La glossolalie et la prophétie (pp. 86-99). In een materie, die voor de hermeneutiek van groot belang is en geregeld teweinig aandacht vindt, begeeft de S. zich in de 5 laatste capita: La parole de Dieu et la tradition des hommes (102-109), La parole et l'esprit, (110-130), La parole et la sagesse (131-139), La parole et la Trinité (140-156), Le langage et l'Evangile (157-166).

Kenmerkend voor deze studie is, dat de S. volkomen terecht hierop 7 pagina's (van 3 kolommen elk) als register van bijbelplaatsen laat volgen. Zij leiden vaak tot, in alle bescheidenheid gemaakte, insnijdende opmerkingen, zoals b.v. op p. 77 de S. terecht in een noot opmerkt: „les

contradictions soulignées par K. Lake dans *Beginnings of Christianity* V pp. 189–192, sont atténuées par notre interprétation." Zelfs Mommsen, Heitmüller en Bultmann e.a. grote en kleine „autoriteiten" weet de S. – wanneer nodig – ter verantwoording te roepen en dat in de regel zo, dat hij ongetwijfeld de „bon sens" aan zijn zijde heeft.

Men zal tot dit eigenaardige en au fond originele werk, wanneer men er eenmaal kennis mede heeft gemaakt, onwillekeurig terugkeren. Men is zeker niet spoedig uitgedacht over dit multum in parvo.

J. de Zwaan

KERKGESCHIEDENIS

H. Bornkamm, *Grundriss zum Studium der Kirchengeschichte*, Bertelsmann, Gütersloh 1949, 129 S., 7,50 M.

De uitgever Bertelsmann te Gütersloh geeft een serie „Grundrisse zur evangelischen Theologie" uit, waarin voor elk onderdeel der theologische encyclopedie getracht wordt een inleidend overzicht over de vragen en de methoden te geven. Bornkamm (Heidelberg) heeft deze taak voor de kerkgeschiedenis op zich genomen.

Het boek valt in zes stukken uiteen. Eerst wordt de kerkgeschiedenis als historische en theologische wetenschap behandeld. Een tweede hoofdstuk wijst op de bronnen en de hulpmiddelen. In het derde hoofdstuk worden de hoofdkwesties betreffende de oude kerk, de Middeleeuwen, de Reformatie en de nieuwe tijd besproken. (Voor de oude kerk prijst Bornkamm bovenal het boek van Lietzmann en voor de Middeleeuwen Hauck.) Op deze drie overzichten volgen er twee over de geschiedenis der leer en over de zgn. „Konfessionskunde". Ten slotte brengt Kurt Goldammer een opstel over de christelijke archeologie. In „Bijlagen" vindt men nog inleidingen op de uitgaven van Luthers werken, en een bijgevoegd „Heft" met een chronologisch overzicht.

Wij bevelen dit boek van Bornkamm gaarne aan. Ook de vakman zal er voor zichzelf nog allerlei in vinden, vooral daar, waar de nieuwste literatuur wordt vermeld. Het is jammer dat er met Nederlandse werken in het geheel niet wordt gerekend (zie b.v. S. 65). M. van R.

Georg Buchwald, *Dr Martin Luthers Leben und Lehre in Worten aus seinen Werken und Briefen*, Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1947, 208 S., geb. 10 M.

Buchwald behoorde tot de beste kenners van het leven van Luther. Vooral voor de Weimar-uitgave van Luthers werken heeft hij veel gedaan. Hij kende de geschriften en de taal van de Hervormer als weinigen.

In het hier aangekondigde boek heeft hij uit de meest uiteenlopende werken van Luther allerlei stukken samengebracht. Er is vrijwel geen onderdeel van kerk en theologie, dat niet in deze bundel wordt aangeraakt. Buchwald rangschikt alles onder drie hoofden: 1. Luthers leven; 2. Luthers leer; 3. De uitwerking van Luthers leer.

Er bestaan langzamerhand heel wat „bloemlezingen" uit Luther. Deze „bloemlezing" van Buchwald is een der beste. Wij herinneren hier ook nog aan Buchwald's „Martin Luther in seinen Tischreden", Leipzig 1921.

M. VAN R.

P. J. MAAN, *C. J. Barchman Wuytiers, Erzbischof von Utrecht* 1725–1733.

Van Gorcum's historische bibliotheek is in de loop van een kwart eeuw gegroeid tot een omvang van 36 nummers. Onder nr 35 werd bovengenoemd boek opgenomen. Het is uitgegeven in de duitse taal, zeker wel met het oog op de talrijke geestverwanten, die de Oud-Katholieken in Midden-Europa hebben. Gedrukt met flinke heldere letter op behoorlijk papier maakt het in blauw-linnen band gebonden boek een goede indruk. De voorzijde is versierd met het aartsbisschoppelijk wapen, met kruis, kromstaf en hoed. In de geschiedenis van het Christendom zal die van de Oud-Katholieke kerk stellig altoos de aandacht trekken omdat die kerk opkwam voor oude rechten en inzichten, naar haar vaste overtuiging door het Pausdom bedreigd. Door het leven van Barchman Wuytiers te beschrijven heeft professor Maan een zeer belangrijke bijdrage tot de kennis van het Oud-Katholicisme geleverd. Op 80 bladzijden verdeelt hij zijn stof in 4 hoofdstukken, in welke het levenstijdperk tot de bisschopskeuze, het begin van de bisschoppelijke arbeid, de daaruit voortvloeiende strijd en het einde worden geschilderd. Bovendien voegt professor Maan een belangwekkend „Nachwort" toe. Het boek laat zich prettig lezen en de schrijver is er volkomen in geslaagd zijn lezer te doen meeleven met zijn held, die een man en bisschop van groot formaat blijkt te zijn geweest. In België en Frankrijk opgeleid, is Barchman Wuytiers sterk onder invloed gebleven van zijn franse vrienden, die hij, als vluchtelingen voor pauselijk en koninklijk geweld, althans wat een gedeelte aangaat, in zijn bisdom asyl kon verlenen. Deze invloed was vaak een bron van ergernis voor de leden van het aartsbisschoppelijk kapittel, zodat mensen, die leden onder het machtsbegeren van Rome, zelf tot machtsstrijd kwamen. Vooral in Barchmans strijd tegen het rente-nemen gingen de golven hoog en tragisch was de verwijdering, die daardoor ontstond. Professor Maan toont ons, dat de bisschop wel hardnekkig kon zijn, maar zeker niet haatdragend was. Barchman Wuytiers heeft veel gedaan voor priester-opleiding, voor het versterken van zijn partij in den lande, voor het aanknopen van internationale verbindingen. Hij dacht zelfs aan zending in het verre oosten. Temidden van zijn franse vrienden, in hun toevluchtsoord Rijnwijk bij Utrecht, stierf de aartsbisschop. Van hem te lezen in een met toewijding geschreven boek loont de moeite ten zeerste. Een lijst met opmerkingen, een litteratuur-opgave, een naamregister en een geslachtslijst besluiten dit werk.

F. C. DE VRIES

DOGMATIEK

G. C. Berkouwer, *Dogmatische Studiën: Geloof en Rechtvaardiging*, 220 blz., *Geloof en Heiliging*, 222 blz., *Geloof en Volharding*, 215 blz.
Per deel f 4,95 geb., Kok, Kampen 1949.

Niet alleen om de keurige uitgave en de matige prijs, maar vooral om de inhoud is het een genoegen deze publicaties te bespreken. Als eerste delen van een omvangrijke reeks maken zij een goed begin en dat is, naar voorvaderlijke wijsheid, het halve werk. Ook de voor deze tijd merkwaardig lage prijs heeft een geestelijke zijde. Niet alleen dat blijkbaar op een ruime verkoop gerekend is, uitgever en schrijver maken er, dunkt mij, geen ,,zaakje'' van. Er spreekt een zekere esprit de corps uit, die mij aangenaam aandoet en zelfs enigszins jaloers maakt: men begeert blijkbaar in brede kring werk zoals dit; schrijver en uitgever erkennen dit en maken samen zulk een uitgave mogelijk.

Deze drie delen vormen één geheel: zij behandelen de ordo salutis: de rechtvaardiging is het fundament, de heiliging en de volharding veronderstellen hetgeen vooraf gezegd is. Het geloof is in alle drie de delen de onmisbare gave, waardoor over rechtvaardiging, heiliging en volharding kan worden gesproken; de schrijver wil dit nimmer uit het oog verliezen.

Ook de manier van behandelen verdient aandacht. Het zijn ,,dogmatische studiën'', maar ze zijn voor de behoorlijk geschoolde niet-vakman toch goed leesbaar: met ,,geschoold'' bedoelen wij dat na grondige catechese de belangstelling voor onderwerpen als deze gebleven is, al is er geen theologische studie op gevolgd. Het betoog is wetenschappelijk gebouwd zonder dat daarom alles in de canonieke stijl wordt uiteengezet. Sommige passages en discussies brengen ons wel eens in de buurt hiervan, maar als geheel zijn deze boeken er niet door gekenmerkt. Van grote betekenis in methodisch opzicht is, dat de hier behandelde onderwerpen in geregeld verband met bijbeluitleg enerzijds en met de pastorale predikantstaak anderzijds worden gebracht. De schrijver haalt al zijn bijbelteksten voluit aan; hij weet wel dat de lezers geneigd zijn om alleen-maar-aangegeven bijbelteksten toch niet na te slaan, met de gedachte, dat ze wel zowat bekend zijn en dus voor kennisgeving kunnen worden aangenomen. Wat de schrijver aanhaalt, bespreekt hij ook. Hij doet dit op een manier, dat niet slechts de exegese, maar de theologia biblica voortdurend aan de orde is: bijbelse begrippen, zoals ze in het geheel van de Schrift liggen, worden nauwkeurig overwogen en in hun verband als delen van het geheel onderzocht. De dogmatiek groeit op uit de bijbelkennis; van daaruit worden de reformatorische belijdenisgeschriften gelezen en verwerkt ter zake van deze onderwerpen. De gehele behandeling staat evenzeer open naar de zijde van de opdracht der kerk, van het ,,apostolaat'', van het herderlijke werk. De dogmatiek dient en maakt daardoor niet de indruk van te verdorren in zelfbehagen: de slechte naam, die dit ,,vak'' heeft is soms wel eens verdiend. Deze geschriften zullen aan de reputatie van het ,,vak'' slechts ten goede kunnen komen.

Maar wat mij bij lezing het meest trof is de manier van discussiëren. Wanneer men zou zeggen: de schrijver is een irenisch man, dan is daarmede het karakter van zijn discussie toch niet gekenmerkt. Men krijgt (al zegt de schrijver dit nergens met zoveel woorden) de indruk, dat hij lijdt onder de verdeeldheid der Christus-belijders; hij toont dit door de manier van zich over anderen uit te laten. Feitelijk is het droevig, dat dit voor theologen, inzonderheid voor dogmatici, niet vanzelf spreekt. Maar het is nu eenmaal zo, dat deze manier van schrijven opvalt en weldadig aandoet. Men zou de zin (rechtv. blz. 162) ,,het is wel zeer te betreuren, dat de divergenties meermalen aanleiding gaven tot een felle strijd in plaats van te leiden tot een wederzijds verstaan van elkaars diepste motieven'' als motto voor een karakteristiek van des schrijvers methode kunnen gebruiken. Die zou menen, dat dit boek dus een zekere vaagheid zou hebben, en die zich voorstelt dat de schrijver zich als een koorddanser over zijn theologische lijn beweegt, leze deze drie delen om van zijn misvatting bekeerd te worden.

Wanneer ik punten ga noemen, waarbij ik onvoldaan gebleven ben, kan dit gelegen zijn in het onvermijdelijk bezwaar van monographieën. In het rechtvaardigingsdeel komen althans voor mij de begrippen katallage, hilasmos, en aphesis niet tot voldoende klaarheid ten opzichte van de zondigheid (het pondus peccati) en de daadzonden. Nu kan de schrijver terecht zeggen: ik heb wel een klare hamartiologie en soteriologie, maar kon in dit bestek niet alles overhoop halen. Dan wacht ik geduldig op verder werk van de schrijver. Zo is de verhouding God-mens over de gehele breedte van deze boeken een levende verhouding, geen programmatische. Maar hier en daar dreigt toch nog een scholastische redenering; als voorbeeld moge dienen de discussie over het loon: daar wordt gesproken van het ganse loon, de volheid van het loon, het speciale loon, die toch niet verder brengt dan de volkomen juiste conclusie (121), ,,dat enerzijds correspondentie tussen werk en loon wordt gehandhaafd en anderzijds de leer der verdienstelijkheid der goede werken wordt buitengesloten''.

In het heiligingsdeel mis ik een klare bespreking van ,,heilig'', als bijbels begrip (even gewichtig als gerechtigheid Gods voor het eerste deel), waarmede in de goe-gemeente wel eens geknoeid wordt. Ook wordt er maar weinig gezegd over de collectiviteit in de zonde en in de heiliging en over het verbond. Maar weer zou de schrijver kunnen zeggen: dit boek is geen ecclesiologie. En wanneer ik al lezende opschrik bij een zin als deze (169): ,,Nergens laat de Schrift een spanning zien tussen het verzoenend handelen Gods in Jezus Christus en het leven in deze wereld onder Gods ordeningen'', dan bemerk ik dat ik des schrijvers hamartiologie niet begrijp en dus ook voor bepaalde gedachtencomplexen in zijn boek nog zal moeten wachten op een volgende monografie, waarin naar ik hoop ook nog eens uitvoerig over bekering zal worden gesproken.

In het andere deel over de volharding komen wij telkens zeer nabij aan de pastoraal, trouwens de dogmatiek toont haar betekenis en waarde eerst wanneer zij doorgevloeid is in dit terrein. Na de controversen met Remonstrantisme, Rooms-Katholicisme en Lutheranisme (dit laatste is

uitnemend behandeld) volgen voortreffelijke besprekingen over de perseverantie en de paraenese, het gebed en de verzoeking. Hoewel de schrijver ons er diep inbrengt komen wij er niet altijd helemaal uit: het gebed is en blijft wonderlijk: het is zozeer verkeer met de „levende" God, dat het wel altijd moeilijk zal blijven er een systematische behandeling van te geven; de schrijver weet dit zelf ook wel en verbergt het niet. Evenzo inzake de verhouding van Gods beproeven en Satans verzoeken, waaromtrent de Schrift toch van een diep ondergrondse relatie weet. Een fraai voorbeeld van serieuze theologische discussie is de uiteenzetting met E. Schlink (Die Gemeinde Jesus Christi, und die Anfechtung). Beide theologen brengen ons diep in de zaak, geen van beiden lossen de laatste vragen op, beiden weten dat de antinomie door het geloof wordt overwonnen (168 v.v.).

In alle delen is steeds het geloof als de verhouding van God en mens in actu de alles dragende bodem. Is het geloof continu – niet als geloofsformulering, maar als gave Gods? Ja – in Gods genade. Maar is het mogelijk om in eigen geloof vast te geloven en te blijven geloven? Neen en toch is er geloofszekerheid. Het gevaar van conclusies ,,die losgewikkeld zijn uit het levende geloof" is er, – ,,niet in de Gereformeerde belijdenis", maar daarom nog wel bij gereformeerde belijders. En in dit opzicht kunnen deze boeken genezend werken.

Berkelbach van der Sprenkel

A. D. R. Polman, *Onze Nederlandse Geloofsbelijdenis.* T. Wever, Franeker, 3 dln z.j. Deel I, 320 blz., f 8,90 geb. Deel II, 356 blz., f 8,90 geb.

Nu bekend geworden is dat het derde en laatste deel van dit werk eerst einde 1950 zal verschijnen, kunnen wij de aankondiging van deel I en II niet langer laten wachten.

Dr Polman toont zich een dogmaticus van niet-geringe eruditie; en hij bewerkt zijn stof met nauwkeurigheid. De uitgave is fraai verzorgd en de inhoud geeft de indruk bestemd te zijn voor studenten in de theologie. Toch is er wat de verwerkte stof betreft een bepaalde selectie te constateren. Uit de aard der zaak staat bij elk artikel een uitvoerige reeks Calvijn-citaten. Van de Vaders komt Augustinus en soms ook Thomas bepaald ernstig aan de beurt. Van de latere theologie worden de schapen en de bokken zeer beslist gescheiden. Bij die bokken behoren de latere Ritschlianen, ook een reeks ethische Nederlanders, maar vijand no 1 is toch Barth. Deze theoloog wordt bijna bij elk artikel onthoofd – hij schijnt wel een hydra te zijn. Natuurlijk geschiedt dit niet met het tromgeroffel, waarmede deze terechtstelling in kerkelijke bladen en lezingen pleegt begeleid te worden; zelden verliest de schrijver zijn waardigheid en menigmaal is het interessant de discussie met dit ,,christomonisme" (deel II, blz. 64) te volgen. Opvallend is evenwel, dat de schrijver Kohlbrügge vrijwel nooit noemt, zelfs niet, wanneer hij uitvoerig over Rom. 7 handelt; ik trof zijn naam slechts eens in een literatuurlijst in de titel van een boekje van J. H. Grolle. Misschien heb ik soms slordig gelezen,

maar men krijgt toch de indruk, dat de reformatie uitmondt in Kuyper, Bavinck en de hunnen, terwijl er overigens weinig of geen beweging te constateren valt behalve ketterse.

Zo treft mij ook in de titel van dit omvangrijke werk het woord „Onze". In hoeverre dit samenhangt met de text van art. 36 zal het derde deel uitwijzen. Afgezien daarvan krijgt de titel door dit woord een huiselijke klank, die doet denken aan predikanten, die een „phalanx" vormen en dan gaarne over „onze mensen" spreken. Het gehele boek krijgt daardoor vanaf het naambordje aan de voordeur iets van „voor eigen kring". Er zijn inderdaad theologen, die zich veilig voelen, als zij prof. K. Dijk horen zeggen „in ons isolement ligt onze kracht"; maar ik vraag mij af, of in deze geslotenheid een huiselijkheid ontstaat, waarvoor men dankbaar kan zijn. Wanneer de kerk het gevolg is van het feit, dat Jezus Christus bij zondige mensen wil wonen, dan is er een „thuis" en dan kan en mag men zich „ergens thuis gevoelen", maar daarom verkeert men niet uitsluitend in huis: men gaat uit in de wereld en keert weer in huis om nieuwe kracht uit voedsel en rust te verzamelen. Een belijdenis spreekt naar buiten en uit een boek over dit belijden naar buiten zou ik gaarne meer willen verstaan, wat dat nu betekent; en ben ik met het memoreren van oude bewoners en met het afwijzen van buren, die „aan de andere kant" wonen, niet voldaan.

De ondertitel: „verklaard uit verleden, geconfronteerd met het heden", doet verwachten, dat er dogmenhistorisch materiaal in dit boek voorkomt. Zo is het ook, al wordt ook dit nogal eens „huiselijk" behandeld, waarmede ik op de nauwkeurige zakelijkheid niets wil afdingen. Wanneer het b.v. gaat over de uitgang van de Heilige Geest en de „orthodoxen" aan de beurt komen, dan wordt daar wel correct over gehandeld, maar iets verstaan van de ernst, waarmee een Grieks-orthodox over de Triniteit spreekt, doet men toch niet. Het gaat over Calvijn, over Calvijns geestelijke voorouders en over Calvijns wettige nakomelingen.

Ook het „geconfronteerd worden met het heden" komt tot zijn recht in dit boek. Zijn belezenheid geeft deze militante Calvinist overvloedig gelegenheid tot discussies. Vooral de zwerm Barthianen hebben hem omringd als bijen, zij moeten als doornenvuur vergaan, de vlam van zijn toorn zoekt ze te vernietigen. Zelfs de Barmerthesen kunnen in zijn oog niet bestaan (deel I, blz. 173). Deze discussie geeft aan het betoog een zekere levendigheid, al wordt de lapidaire stijl van de grimmige Calvijn-citaten niet bereikt. In de confrontatie komt het evenwel niet tot een theologisch gesprek, slechts tot een discussie, waarbij men tevoren weet, dat de debater geen enkele onzekerheid kent.

De critische zin, die de schrijver ongetwijfeld bezit, richt zich nimmer op een woord of zinswending van de belijdenis, alle gedachtengangen gaan van „onze belijdenis" uit. In een brede inleiding (meer dan 100 blz.) wordt uiteengezet wat belijdenis betekent: zij heeft een „boventijdelijk karakter", dat zal moeten worden erkend. In dit verband blijkt de ernst die de schrijver hiermee maakt, doordat zelfs da Costa voor hem een „Groninger" is, hoe fel deze die richting ook bestreden moge hebben (blz. 20). Trigland heeft gelijk met zijn „de belijdenis is wel examinabel

maar niet revisionabel". Derhalve krijgt een dynamische opvatting der belijdenis bij de schrijver geen kans (blz. 86).

Toch zijn er in de bespreking artikelsgewijze wel terdege problemen aan de orde, b.v. in hoeverre er van „speculatie" in art. 1 sprake zou zijn. Bij Calvijn is evenwel „nergens in al zijn geschriften van enige invloed van de valse wijsbegeerte van het Neo-Platonisme sprake" (blz. 116), dus in art. 1 ook niet, zoals dan breder met citaten wordt toegelicht. Toch vraag ik mij af of er via Augustinus niet soms Platonisme bij Calvijn te constateren zou zijn, maar dit is dan nog geen Neo-Platonisme, althans nog geen „vals Neoplatonisme." Ook bij de begrippen Schrift, Traditie en Canon komen interessante kwesties naar voren. Wat betekent precies: „het organisch geheel der Schrift handhaven" (blz. 267). Dit klemt te meer, omdat theologen, die niet precies instemmen met des schrijvers inspiratieleer feitelijk in de discussie al buiten gevecht gesteld zijn, voor zij aan het woord komen.

In het tweede deel komen dergelijke dogmatische vraagstukken telkens voor: wij noemen slechts de betekenis van het imago, de praedestinatie, de satisfactie. Bij dit laatste komt de schrijver verder dan alleen zakelijke eruditie en militante discussie. Hier spreekt hij op een toon, die men het gehele werk door zou wensen: hij staat voor een zaak, die hem heilig is en die hartstochtelijk door hem beleden wordt. Hier zou men zich kunnen indenken dat de discussiepartner, de schrijver aanhorende, begon te verstaan, dat hij met het hart en niet alleen met het verstand en de belezenheid van een geleerde opponent te maken had (deel II, blz. 341 v.v.). Hier is ook een Paulus-citaat meer dan een „plaats"; maar al te vaak is de Schrift een „plaatsenbundel". Moge in het derde deel veel in deze stijl geschreven zijn, dan heeft Guido de Brès een beter tolk dan die (op blz. 85 van deel II) spreekt van „deze zeer zoete en zeer liefelijke vrucht, die de Brès in enkele treffende woorden samenvat".

Alles tezamen genomen heeft dit werk als geleerde commentaar op de Confessio Belgica ongetwijfeld waarde en betekenis. Ook de polemiek is van belang, al mist zij het in-gesprek-treden van Berkouwers boeken. De schrijver geeft te zeer de indruk, dat hij „niets nodig" heeft en dus, wanneer hem iets wordt aangeboden, alleen de waardeloosheid of de overbodigheid ervan zal aanwijzen: de zaak is in de confessie compleet en af. Wat er dan wordt aangeboden, (ik denk b.v. aan het „Christomonisme") is onaanvaardbaar. Maar op de in dit trinitarisch probleem gelegen vraag, of de Drieënige boven de tijd, dan wel de tijd boven de Drieënige staat, krijgen wij geen antwoord, toch wordt er maar ongestoord met tijdsbepalende voorzetsels als „voor" in „voorbeschikking" (prae in praedestinatie) gehandeld alsof er sinds Calvijn nooit iemand over deze quaestie had doorgedacht. Zo is er meer: „het organisch geheel der Schrift" is ook een groot woord, dat ingrijpende moeilijkheden in zich bevat. Maar genoeg.

Naar buiten treedt het geluid van de confessie in dit boek nauwelijks. Wanneer men dit maar eenmaal weet, geeft dit boek voor de scholing-naar-binnen van gereformeerde studenten een uitstekende handleiding. De scholing-naar-buiten, de vorming voor de apostolische taak der kerk moge een ander ze dan bijbrengen. B. v. d. S.

Fundamenten en Perspectieven van Belijden, aangeboden door de Gen. Synode der Ned. Herv. Kerk als „proeve van hernieuwd reformatorisch belijden", Boekencentrum, 's-Gravenhage 1949.

Wanneer ik in het onderstaande mijn mening over dit geschrift zeg, doe ik dat met grote schroom. Deze is inderdaad zo groot, dat het mij moeite heeft gekost haar te overwinnen. Dat ik er toch toe gekomen ben mij in dit tijdschrift uit te spreken vindt zijn oorzaak in het feit, dat men er blijkbaar waarde aan hechtte het oordeel van een niet-theoloog, [1]) die bovendien geen kerkeraadslid is, te vernemen, het oordeel dus van zo maar een lidmaat. En het is inderdaad zo, dat dit geschrift zich onder meer richt tot de zo maar lidmaten, ja, zelfs tot hen, die geen lidmaten zijn. In de Inleiding immers wordt op blz. 9 een schrijven van de Commissie voor de kerkorde aan de Generale Synode van de Nederlands Hervormde Kerk geciteerd, waarin wij o.a. lezen, dat de leden de kerk voorlichting vragen „in vele vragen van het geloof, geestelijk leven, zedelijk oordeel en levenshouding, waarop de Kerk een klaar en zuiver geluid moet doen horen, opdat *het volk van Nederland, in de Kerk en daarbuiten,* wete wat de Heer der Kerk ons zegt en van ons vraagt (cursiv. van mij)."

Nu is dit echter niet de enige doelstelling. Voor hem, die het geschrift beoordelen wil, is het juist een van de moeilijkheden, dat het eigenlijk karakter er van zeer weinig duidelijk is. Er is op zijn minst tweeërlei doelstelling aan te wijzen. Deze hangen naar het oordeel van de schrijvers samen, hetgeen ik niet wil ontkennen. M.i. echter vraagt beider doelstelling een zo totaal andere aanpak en stofbehandeling, dat het onmogelijk moet worden geacht, ze beide in één geschrift recht te doen wedervaren.

Welke zijn de doelstellingen? Ter beantwoording geef ik enige citaten, ontleend aan het schrijven van de Generale Synode, aan dat van de Commissie voor de kerkorde, en aan de Inleiding hierboven genoemd, welke alle het eigenlijke geschrift voorafgaan. Wat wij te beoordelen hebben is: „een getuigenis van de Waarheid Gods" (blz. 3).

een „proeve van beschrijving", die echter geen vervanging van een belijdenisgeschrift is (blz. 3),

„een verantwoorde poging... om te spreken in gehoorzaamheid aan de Heilige Schrift en in gemeenschap met de belijdenis der vaderen" (blz. 3),

een geschrift waarin „de Waarheid van God vertolkt en beleden wordt" (blz. 3),

„een leidraad voor het gesprek" (blz. 3),

„Onze Commissie ziet het belang van het door haar subcommissie ontworpen geschrift op dit ogenblik *vooral hierin* (cursiv. van mij, F.), dat het kan dienen als inleiding tot, uitgangspunt voor en leidraad bij het gesprek onzer Kerk over haar belijden..." (blz. 6–7),

„een werk dat niet zo zeer het onderricht der Kerk, als wel haar belijden dienen" moet (blz. 10),

---

[1]) Noot van de redactie: De schrijver is hoogleraar in de volkenkunde te Utrecht.

„een geschrift dat „kort en eenvoudig" de leer der Kerk" weergeeft (blz. 10),

„De vurige wens van de samenstellers van dit leerboek is, dat de Heilige Geest hun werk moge gebruiken, opdat wij tezamen tot eenheid van geloof, prediking en belijdenis mogen komen (blz. 11),

De schrijvers willen: „de eenheid onzer Hervormde Kerk en, kon het zijn, van heel de Christelijke Kerk in Nederland dienen en bevorderen" (blz. 11).

Zij willen tevens „bevorderen dat de strijd rondom de geldigheid der belijdenisgeschriften... een strijd zij over de vraag niet naar een formele geldigheid, maar aangaande de religie der belijdenis zelf" (blz. 11–12).

Bij alle verscheidenheid van formulering meen ik in de bovenstaande citaten één doelstelling te herkennen. De kerk wil uitspreken wat zij belijdt en als een wegwijzing daartoe moet dit geschrift dienen. „Het klare overtuigde belijden in 20ste eeuwse bewoordingen is de beste dienst aan de wereld van nu" (blz. 14). Het is de doelstelling, die, ondanks wat in de citaten die hierna nog volgen wordt gezegd, op de voorgrond staat; zozeer op de voorgrond staat, dat de Generale Synode in haar schrijven geen andere kent en dat zij de gehele aanpak bepaalt. Of dit doel door het geschrift gediend wordt, wil ik niet beoordelen. Ook wil ik niet ingaan op het feit, dat de bewoordingen van het geschrift allesbehalve 20ste eeuws zijn. Anderen hebben er reeds op gewezen hoezeer dit niet het geval is en hoezeer dit feit de duidelijkheid en klaarheid, waarover in het geschrift bij herhaling wordt gesproken, in de weg staat. Ik wil er te minder over spreken, aangezien die archaïsche taal mij toeschijnt tot het jargon der theologen te behoren en ik hun gaarne, als aan andere beoefenaren van wetenschap, hun eigen vaktaal gun.

Maar ik sprak over een tweede doelstelling en citeer nu weer:

„De leden onzer Kerk vragen voorlichting – afgeleid uit en dus gebouwd op de bodem der vroegere belijdenisgeschriften – in vele vragen van geloof, geestelijk leven, zedelijk oordeel en levenshouding, waarop de Kerk een klaar en zuiver geluid moet doen horen, opdat het volk van Nederland, in de Kerk en daarbuiten, wete wat de Heer der Kerk ons zegt en ons vraagt" (blz. 5–6 en 9).

De schrijvers willen uitdrukken: „wat onzes inziens de Kerk van Christus in deze tijd zeggen moet, opdat de moede en wanhopende mens onzer dagen duidelijk wete, waar zijn heil gelegen is" (blz. 11).

„Het (geschrift) wil uiteindelijk het apostolaat dienen, maar zo, dat het allereerst de Kerk dient, opdat deze door de eenheid des geloofs tot het apostolaat bekwaamd worde" (blz. 12).

Dit is de tweede doelstelling: binnen en buiten de Kerk zijn mensen die moe en wanhopend zijn. Hun zal de weg tot het heil gewezen moeten worden. Ik zei het reeds: de schrijvers zien beide doelstellingen in samenhang en het geciteerde wijst dat duidelijk uit. Maar zij, die in en buiten de kerk moe en wanhopend om voorlichting vragen van de kerk, zullen in zeer vele gevallen slechts met melkspijs gevoed kunnen worden en

het zal de taak zijn van de kerk hun die te geven. Het is een vergissing te menen, dat zij er door geholpen zullen zijn, wanneer wat de kerk belijdt in zulk een voor leken onverteerbaar brok doorwrochte theologie als ons in de artikelen, waaruit het geschrift bestaat, geboden wordt, of iets dergelijks, is vastgelegd. Het is een vergissing te menen dat zij zullen geholpen worden, wanneer in de kerk klaarheid bestaat over de „verkiezing van Israël" (art. 3) of over „heden en toekomst van Israël (art. 17)". Vanuit dit gezichtspunt bezien is de archaïsche taal der geformuleerde artikelen een sta in de weg voor de hongerenden en dorstenden. Wanneer deze fundamenten en perspectieven meer zijn dan enkel een geschrift van en voor theologen, dan had alleen reeds de liefde voor de anderen met zich mee moeten brengen, dat men een taal vermeed, die zelfs in de nieuwe Bijbelvertaling niet meer te vinden is. Ik denk b.v. aan het woord „mitsgaders" in de tweede regel van art. 1, waarvoor de nieuwe Psalmvertaling (intussen naar de taal toch ook niet „bij") het simpele woord „en" heeft. Wanneer men werkelijk zich tot het „volk van Nederland" had willen richten, dan zou het beter zijn geweest wanneer de schrijvers, evenals dit nu bij de Bijbelvertaling geschiedt, hun domineestaaltje door enkele neerlandici in het „Algemeen Beschaafd" hadden doen overbrengen.

De toelichting op de artikelen, hoewel in redelijker taal geschreven, is voor mij grotendeels een onverteerbare en weinig toelichtende beschouwing. De Synode vraagt de kerkeraden zich over het geschrift uit te spreken. Met alle respect voor hun theologische kennis, betwijfel ik toch of zij uit deze toelichting veel wijzer zullen worden. De samenstellers hebben een in hun ogen, en in die van misschien vele andere theologen en theologanten, knap mozaïek van theologische vraagstukken geleverd, waarbij elk stuk aan het andere past, mensen als ik, en ik dacht toch niet zo abnormaal te zijn, hebben zij weinig of niets gegeven.

Moet ik nu nog aantonen op welke punten ik hun artikelen en de toelichting niet begrijp? Ik zal mij er van onthouden. Het zou er op neerkomen, dat ik ieder artikel zou moeten citeren met vraagtekens voorzien. Ik zou trouwens naar ik vrees in de ogen der schrijvers slechts mijn domheid demonstreren zonder hen van hun duisternis te overtuigen. Schrijven zij niet temidden van een naar mijn begrip geheel theologisch betoog: „Wij theologiseren niet maar blijven practisch" (blz. 42).

Ik ben er van overtuigd dat, wanneer zij schrijven, dat in het midden wordt gelaten of er een natuurlijk sterven denkbaar is (blz. 55), dit voor hen glashelder is. Ook met de zin in de toelichting op art. 1 (blz. 41): „Daarin alleen vindt het geloof rust" zal dit het geval zijn. Het blijkt dat, wanneer zij in artikel 16 schrijven, dat „God de Heer krachtens zijn rechtvaardigheid en barmhartigheid, overheid gewild" heeft, dit naar de toelichting, „bewust georiënteerd is aan een stuk kerkgeschiedenis", zonder dat dan verder een uiteenzetting volgt, die voor niet-theologen (en alleen voor hen??) toch nodig is.

Zo is dan dit geschrift m.i. een theologisch werkstuk, waarover een leek als ik ben niet kan oordelen, waarover deskundigen, vakmensen, zich al dan niet zullen kunnen verheugen. Als zo maar een lidmaat, die

met dankbaarheid en ootmoed belijdt dat hij door de genade Gods is die hij is, zou ik alleen nog maar willen opmerken, dat het me opviel, dat van de 39 citaten, welke in margine bij de artikelen vermeld staan, er slechts 3 aan de evangeliën ontleend zijn. Wanneer de ,,Rijksprediking een blijmare'' is, zoals op blz. 14 wordt gezegd, en wie zou dat willen ontkennen, dan zou ik, als niet-theoloog, die toch in de eerste plaats zoeken in die boeken, welke ,,blijmare'' heten. Ten onrechte blijkbaar.

H. Th. Fischer

O. Noordmans, *Zoeklichten.* Holland, Amsterdam, 1949, 258 blz., geb. f. 6.90

Noordmans bundelt hier allerlei stukken, die in tijdschriften en weekbladen begraven waren en we verheugen ons, dat we ze weer lezen kunnen. Ze beslaan een grote periode: 1921–1948. Nu zou ik het eerste stuk ,,geloven op gezag'' niet hebben laten herdrukken, maar voor Noordmans zelf heeft het een persoonlijke waarde; 't is een oude herinnering waarin zich aankondigt, hoe hij later zou worden, 't doet ,,als het ware de *nieuwe* theologie reeds kwispelstaarten''.

Misschien zal een ander denken: wekken die recensies b.v. over een boek van 1933 nu nog belangstelling? Hier toont Noordmans zich echter van een bijzondere kant. Hij schrijft ,,naar aanleiding van'', weet zich los te maken van het besproken boek en geeft een kijk op belangrijke problemen.

,,Naar aanleiding van'' werpt hij zijn ,,zoeklicht''. Die titel is typerend voor Noordmans. Zoeklichten leggen geweldige banen langs de hemel af. Noordmans verplaatst ons van de oudheid tot het heden – maar 't gaat gauw net als bij de zoeklichten. Ik vraag me af: zal menig lezer 't kunnen bijhouden om nog niet te spreken van controleren? Maar een zoeklicht staat dan telkens even stil. Zo zijn er ook bij Noordmans vaste punten, waar 't telkens even een rustpunt vindt: Augustinus, Luther, Calvijn, Kohlbrügge, Barth. En dan: een zoeklicht zwaait niet maar heen en weer de hemel afzoekend, wanneer het 't gezochte vindt, b.v. het vliegtuig, houdt het dit vast in zijn bundel, volgt 't op zijn weg en we zien heel duidelijk wat we eerst vagelijk hoorden gonzen. Dat is: op het enkele valt ineens een verrassend en het volle licht.

Zo bij Noordmans: een grote rijkdom uit alle eeuwen en ontdekkend richt hij de volle aandacht op het enkele. Maar het zoeklicht heeft ook zijn tegen. Ik zei al: 't legt grote banen af en belicht telkens één stuk. Daar is ook iets vermoeiends en onrustigs in. Je weet niet waar 't nu ineens heen wil, en 't is brokstukkig. Dit uit zich èn in het boek als geheel, dat over zo verschillende problemen gaat, èn in ieder stuk apart. De lezer is op iets attent gemaakt, wil het op zich laten inwerken, maar 't zoeklicht is alweer een heel eind verder.

Of dit alleen aan de rijkdom van inhoud toegeschreven moet worden? Of ook aan de begeerte om 't treffend, puntig en geestig te zeggen? Daardoor is hij vaak te kort, te moeilijk en ingewikkeld.

Bij Noordmans staan het pastorale en de prediking in het middelpunt.

Deze betreffen dus de gemeente, de leken. Nu vraag ik me tegenwoordig wel eens af: heeft deze theologie ook door haar uitdrukkingswijze zich niet heel ver verwijderd van de niet-theoloog, voor wie de prediking toch bestemd is? Spreken vele dominees in deze tijd niet een taal, die ook de intellectuele hoorder niet meer verstaat? De kerk is weer centraal geworden, maar geven velen 't niet gauw op daarheen te gaan, omdat de boodschap zo ingewikkeld gebracht wordt, dat ze die niet meer begrijpen?

Noordmans zie ik als een aparte figuur en zijn boek zal theologen – want voor hen is 't toch eigenlijk – tot nadenken stemmen over veel; zij zullen b.v. in ,,Psychologie en Evangelie'' een prachtig voorbeeld van exegese vinden, en zoveel meer hier kunnen putten. Laat Noordmans dus maar zó schrijven, want dat is zijn eigen type. Hij hoort wel tot een bepaalde school, is dialecticus, echter niet als volgeling, maar op zeer oorspronkelijke wijze – doch laat hij geen volgelingen krijgen, die ook zo proberen te schrijven of spreken, dan wordt het speculatie, dan komen de vondsten niet vanzelf, maar zijn ze gewild, dan wordt 't zó ,,theologisch'' en de afstand tussen theoloog en gemeente een kloof.

Maar ik kom op Noordmans zelf terug. Ook bij hem ben ik wel eens bang voor speculaties, ook in dat mooie stuk over Rom. 7 : 14–25, ook voor hem is 't speelse hem wel eens te machtig en wordt 't gezocht, doch zijn ,,zoeklichten'' vatten voor mij telkens zoveel in hun greep, dat ik dankbaar ben voor wat hij mij in 't licht stelde. W. LEENDERTZ

PRACTISCHE THEOLOGIE

O. NOORDMANS, *Gods poorten.* Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1949, 144 blz., geb. f 4,90.

Een en dertig korte meditaties, die ,,In de Waagschaal'' stonden, werden door het Boekencentrum keurig verzorgd (dit slaat alleen niet op de helblauwe omslag) uitgegeven. De vele vrienden van Noordmans zullen dankbaar zijn, dat ze deze nu in blijvend bezit kunnen hebben.

Noordmans is m.i. op zijn best in korte stukken – deze hier zijn alle ± 4 blz. – want hij zegt de dingen altijd zeer puntig, soms op het gewilde, gekunstelde, geforceerde af. Hij heeft een groot brok romantiek in zich en dan is de meer aphoristische vorm de meest geëigende en minst vermoeiende. De sobere eenvoud kan zich langer uitstrekken. Maar bij dit puntige heeft iedere zin en vooral iedere tussenzin zijn volle waarde. Daar komt nog bij; Noordmans' oorspronkelijke, artistieke zeggingskracht en bovenal het verrassende licht, dat hij vaak uit onverwachte hoek op een tekst laat vallen: dat is 't bijzondere, ik zou bijna zeggen, het charisma, dat Noordmans geschonken is. W. L.

S. ULFERS, *De gehele bijbelse geschiedenis aan jongens en meisjes verteld*, 8e druk. Herzien door C. J. E. Stelma-Loosjes en J. H. Stelma. A. Voorhoeve, Rotterdam 1949, 446 blz., geb. f 9,75.

Het is verheugend dat de bekende bijbelse geschiedenis van Ulfers, die we in onze jeugd zo gaarne lazen, nog inslaat en in een ietwat gemo-

derniseerde vorm thans een achtste druk beleeft. Ze is bedoeld voor jongens en meisjes van 10–14 jaar. Moge ze weer in veler handen komen.

W. L.

C. S. LEWIS, *De beeldhouwer en zijn beeld*, 102 blz., Uitg. W. ten Have N.V., Amsterdam, prijs geb. f 2,90, ing. f 1,90.

Dit is een van die boekjes, zoals ze de laatste tijd van Angelsaksische zijde meer verschijnen, waarin op een onbevangen en originele wijze over het Christelijk geloof wordt nagedacht en gesproken. Men zou wensen, dat zoiets ook in Nederland mogelijk was.

Maar men schijnt hier zozeer op de ,,leer'' gefixeerd te zijn, dat het mysterie van het dogma der Kerk practisch verworden is tot een aantal mathematische axioma's. Daarom is het verheugend, dat deze boekjes ook in vertaling verschijnen, en dat ze zo binnen het bereik komen van het gewone gemeentelid-met-enige-ontwikkeling. Op heel wat zeer menselijke en zeer voor de hand liggende vragen, waarop een vaak vrij onmenselijke dogmatiek het antwoord schuldig blijft, wordt in dit geschriftje een zeer overwegenswaard antwoord gegeven. Wanneer men bedenkt, dat het hier oorspronkelijk voor de B.B.C. gehouden radio-toespraken betreft, dan beseft men te pijnlijker, wat wij in Nederland zo al missen. In ieder geval moge ook de theoloog dit geschrift lezen en als het enigszins mogelijk is in zijn werk betrekken, omdat het hier gaat om apologetiek van de hoogste orde. En dat is wel iets, waar Christenen en niet-Christenen beiden om vragen als misschien nooit tevoren!

De prijs is niet hoog en de uitvoering voortreffelijk. C. AALDERS

S. DE DIÉTRICH, *Gods plan met de wereld*, een wegwijzer in de Bijbel, ingeleid door Dr H. Berkhof. Uitgave van Intern. Uitg. Mij. het Wereldvenster, Amsterdam 1949, 462 blz., geb. f 6,90.

De schrijfster is leidster van de Bijbelstudie aan het Oecumenisch Instituut te Bossey. Oorspronkelijk verscheen dit boek onder de titel ,,Le dessein de Dieu''. De heer E. van Ewijk geeft er nu een mooie vertaling van.

Dit geschrift, keurig uitgegeven, wil geven een ,,heilige geschiedenis'', belicht vanuit het christologisch gezichtspunt, waarin gepoogd wordt, de éénheid der openbaring in de beide Testamenten te laten uitkomen (zie: ter inleiding). Na een proloog over het begin der tijden, volgen de gedeelten over de wenteling der tijden (de geschiedenis van het uitverkoren volk, van Abraham tot Jezus Christus), de volheid der tijden (de vleeswording – de Evangeliën), de laatste tijden (het rijk van de Christus en de tijd van de Kerk), en dan wordt er besloten met een epiloog over de nieuwe hemelen en de nieuwe aarde.

Dit gecomprimeerde, rijke boek zal de niet-kerkelijke niet zo sterk aanspreken. Daar veronderstelt het te veel voor en legt het niet welbewust de bijbelse kernwoorden uit. Maar voor hen, die de Bijbel kennen of menen te kennen, zal het een echte gids blijken te zijn, hun ogen zullen

open gaan voor de grote lijnen in de Bijbel, zij zullen telkens herinnerd worden o.a. aan Joh. 5 : 39, Luc. 24 : 27.

Op een catechisatiekring van oudere Middelb. Scholen-leerlingen en in een groep van oudere leden uit mijn wijkgemeente fungeert dit boek als achtergrond bij de inleiding tot de Bijbel. Haastige spoed is hierbij ongeoorloofd en onmogelijk. Want daarvoor is het te rijk en te beknopt. Deze wegwijzer, zo geheel verschillend van andere, b.v. van de inleiding van Obbink–Brouwer, maar deze niet overbodig makend, zal met zijn eigen voornaam geluid zeker een ruime en welverdiende plaats verkrijgen.

M. N. W. SMIT

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

J. H. VAN DER HOOP, *Geestelijke vrijheid. II. De openbaringen van den Geest.* 1949. Van Loghum Slaterus' N.V., Arnhem.

Men kent de methode van Dr van der Hoop. Zoals de psychiater dikwijls bemerkt, dat de oorzaken van een geestelijke crisis in het verleden liggen en het verstoorde evenwicht hersteld wordt door de patiënt zijn levensgeschiedenis in de herinnering nogmaals te doen doorleven, zo wil Dr van der Hoop ook de tegenwoordige geestelijke crisis overwinnen en de mensheid weer vrij maken voor haar taak door haar haar voorgeschiedenis bewust te maken. Werd in het eerste deel vooral gesproken over de maatschappelijke en de politieke, in dit tweede deel handelt Dr van der Hoop over de geestelijke vrijheid. De schrijver geeft daartoe in verschillende hoofdstukken een overzicht van de europese geestesgeschiedenis, van het oude Griekenland af tot op heden toe, waaronder de geschiedenis van het ontstaan van het Christendom en van zijn latere ontwikkeling. Zelfs worden Indië en China in de beschouwing getrokken.

Men kan niet anders zeggen, dan dat Dr van der Hoop in veel opzichten knap werk geleverd heeft en dat menige opmerking treft. Wel heel duidelijk treden nu echter ook de nadelen van de gevolgde methode aan het licht. In de praktijk komt deze neer op het geven van een groot aantal historische aperçus door iemand, die geen historicus is en zelfs, als hij het was, onmogelijk op alle betreden gebieden deskundig kon zijn. Nu moet de schrijver steunen op beschouwingen uit de tweede, derde of nog verder van het oorspronkelijke verwijderde hand. Het gevolg is, dat hij er herhaaldelijk naast is. Ik geef enkele voorbeelden, die gemakkelijk met vele te vermeerderen zijn. Godsdienst wordt aangeduid als contact met de Geest (blz. IV). Het Christendom heeft zijn oorsprong in de Helleense wereld en in het Jodendom (blz. 32, vgl. 36), waarbij, wat de eerste betreft, vooral aan de mysteriën gedacht is. Jezus Christus werkt vooral als voorbeeld (blz. 45). Christelijke liefde, de caritas, is Joodse persoonlijke overgave aan een hogere wil + eros (blz. 46). De belangrijkste bijdrage van Paulus tot het Christendom is wel geweest, dat hij telkens weer trachtte te verduidelijken, hoe het geloof in Christus in hemzelf werkte en hoe het in anderen diende te werken (blz. 13). Paulus zag de sacramenten als symbolen (blz. 58). Ook voor Paulus is het lichaam de kerker van de geest (blz. 60). Johannes staat evenals Paulus op de grond-

slag van het dualisme, maar zijn dualisme is meer hellenistisch dan Joods (blz. 63). Volgens Thomas van Aquino kan men hetzelfde niet tegelijk weten en geloven (blz. 90). Godsdienst en metaphysica tonen overal eenzelfde fundamentele streven; zij trachten namelijk de afzonderlijkheid en gescheidenheid van de mens op te heffen in een grotere en hogere eenheid (blz. 103 v.). Luther staat dicht bij de mystici (blz. 143). Het Calvinisme is een uiting van de gemiddelde mens, die de consequenties der Renaissance niet aandurft (blz. 155). Een kentering in het geestelijk leven van de Westerse wereld, die velen gedurende de laatste oorlog hoopten en verwachtten, is van de zijde der Christelijke kerken niet te verwachten (blz. 246).

De schrijver verwacht voor de oplossing van de centrale levensvragen klaarblijkelijk zeer veel hulp van de psychologie (blz. 259). Bovengenoemde uitspraken maken ons echter huiverig voor hulp van die kant. Vooral wordt onze twijfel gewekt, of de methode van deze schrijver wel tot het beoogde doel voert. Wij wachten op het derde deel. H. DE VOS

JOHANNES HOHLENBERG, *Sören Kierkegaard*. Uit het Deens vert. door S. Ferwerda. Erven J. Bijleveld, Utrecht, 1949, 380 blz., geb. f 9,90.

Zie ik het prospectus of de omslag, dan lees ik: ,,S. K. de vader van het existentialisme, de oorsprong van de philosophie van Jaspers; Heidegger; Marcel; Sartre. S. K. één van de uitgangspunten van de dialectische theologie van Karl Barth en Emil Brunner."

Lees ik het boek *zelf*, dan laat Hohlenberg mij daar niets van voelen: noch zijn betekenis voor de theologie, noch die voor de philosophie worden ons hier getekend. 't Is alsof de vertaler dit gebrek heeft beseft en hij voegde er daarom op pag. 378/9 negen regels, die niet in de Deense uitgave staan, aan toe. Maar ieder voelt: dat is niet genoeg.

Het is juist op deze twee terreinen, speciaal in de allerlaatste tijd wat het philosophische betreft, dat Kierkegaard nu zo in het middelpunt der belangstelling staat en men dus voorlichting vraagt, die ook van vele kanten in allerlei geschriften gegeven wordt. Het is typerend, dat Hohlenberg over het Onwetenschappelijk Naschrift maar heel weinig meedeelt en in het hoofdstuk ,,wat Kierkegaard bedoeld heeft", waar gesproken wordt over zijn houding tegenover de staat, de natuurwetenschap en het Christendom, ons niets gezegd wordt over zijn hedendaagse herleving. Dit boek, dat in 1940 geschreven werd, is dus niet het werk, waar men thans naar uitziet om Kierkegaards betekenis te leren kennen.

Waarom het dan vertaald werd? Dat 't als biographie bekroond werd in Denemarken gaf 't een zeker aureool. Nu kan ik me begrijpen, dat dit geschrift voor Denen een bekoring heeft: het deelt hun zoveel wetenswaardigheden mee. Daar stelt men belang in àlles was deze grote Deen betreft en er staan in dit boek heel wat anecdotische bijzonderheden, ieder huis dat hij bewoonde, iedere plek waar hij kwam, alle mensen met wie hij verwant was of mee omging, over zijn financiën en ik weet al niet wat. Het oorspronkelijke werk is in dit opzicht rijk geïllustreerd. Lang niet alle plaatjes werden in de vertaling opgenomen, maar gelukkig wel

de caricaturen uit de Corsaar, die hier te lande stellig onbekend waren. Maar voor het buitenland heeft dat alles secundaire betekenis. Wij willen Kierkegaard zien in zijn grootheid in verband met de geestelijke stromingen, in zijn werking op het heden – en daarover is wel beter geschreven.

W. LEENDERTZ

HANS REDEKER, *Existentialisme*. Een doortocht door philosophisch frontgebied. De Bezige Bij, Amsterdam 1949, 347 blz., geb. f 9,50.

Gelukkig heeft de schrijver niet aan de opdracht voldaan om ,,een populaire, althans voor zoo breed mogelijke kringen toegankelijke inleiding tot de existentiephilosophie te schrijven''. Dan hadden we misschien nog eens de weergave van enige wijsgeren gekregen of een algemene, smakelijke beschouwing. Nu ligt hier voor ons een degelijk wijsgerig werk, eigenlijk niet toegankelijk voor zo breed mogelijke kringen, maar slechts te volgen door hen, die gewend zijn wijsgerige lectuur te bestuderen. Maar dan leest men het boek geboeid van het begin tot het einde en men wordt niet gestoord door hinderlijke noten. Deze komen niet voor, ook geen geleerd bewijsmateriaal; daardoor lijkt dit boek ,,populair'', ook vaak door de toon en manier van zeggen, ofschoon deze ook weer soms zeer gebonden is door de uitdrukkingswijze van philosophen, die gerefereerd worden, zo zeer zelfs, dat Redeker die goed schrijft, soms de raarste germanismen gebruikt als ,,waagnis'', ,,onomgaanbaar'', ,,afglans'', ,,af te winnen'', ,,opvlucht'', enz. Aan dat zelfde schrijf ik toe zijn voorliefde voor vreemde woorden en de duitse manier om te spreken van ,,Fichtese'', ,,Kantse'', ,,Binswangerse'', zelfs ,,Lavellese'', terwijl 't opvalt dat, als hij de franse existentialisten behandelt, hij spreekt van ,,Fichteaans'' en ,,Kantiaans'', enz. Onder welke invloed hij 't woord ,,Oud-testamentair'' gebruikt weet ik niet.

Het boek is een gelukkige combinatie van een overzicht der existentialistische schrijvers èn een binnenleiden in de wijsgerige problematiek om ons zo inzicht te geven waar de grondproblemen liggen. Tracht men dit laatste te doen zonder het overzicht, dan wordt het gauw essay-achtig of een menigte van gezichtspunten, en de lezer verliest het houvast, ziet geen lijn en wordt overweldigd omdat hij nu hier dan daarheen zijn blik moet wenden, zoals b.v. bij van Peursen's Riskante Philosophie. Redeker geeft ons een historisch raam. In hoofdfiguren zien we de existentiephilosophie. Na de bronnen beschreven te hebben (Husserl, Dilthey, Kierkegaard) worden uitvoerig Heidegger en Jaspers behandeld, en dan de franse existentialisten: de Rooms-Katholieke, Marcel en Lavelle, voorts Camus en Sartre.

Maar het is Redeker niet om dit overzicht te doen, hij wil in de eerste plaats ,,erweckend'' zijn. Midden in z'n referaat pauseert hij een paar keer om de balans op te maken en zijn weergave dier wijsgeren is niet een louter refereren, maar hij haalt bepaalde kanten naar voren, niet enkel om deze te critiseren, maar vooral om ons te laten zien hoe de existentiephilosophie uit het idealisme geboren werd en dit idealisme naar een bepaalde zijde voortzet, hoe achter de existentie de idealistische

Vernunft schuilt, om zo de belangrijke plaats der rede in de existentie-philosophie in het licht te stellen; hoe deze philosophie de hedendaagse mens appelleert aan zijn redelijkheid. Het is volgens Redeker speciaal Fichte die de stoot gaf in deze richting en overal achter deze wijsbegeerte staat. Misschien kreeg ook daardoor Lavelle veel groter plaats dan Marcel, ofschoon de eerste maar half tot het existentialisme gerekend mag worden, maar bij hem is de verwantschap met Fichte groter.

In dit boek wordt ontzaggelijk veel behandeld, zowel het existentialisme als de speciaal besproken figuren geven daar aanleiding toe. Redeker toont die mannen niet enkel goed te kennen, maar is ook in de wereld om hen heen bijzonder belezen. Doch die rijkdom van dit boek doet me nà lezing – onder het lezen ligt daar een grote bekoring in – toch afvragen: had 't niet soberder gekund, niet alles zo kort en praegnant geformuleerd, maar rustiger uit-een-leggend zonder zoveel vaktermen en vreemde woorden, zonder al die verwijzingen en toespelingen naar andere philosophen. Nu maakt 't de indruk van een stellig rijp, maar toch ook weer jong werk. Hij wil teveel zeggen en zegt daardoor voor velen wat het speciale betreft niet genoeg.

Voor wie de behandelde figuren niet vreemd zijn, valt 't op hoe verhelderend hij ze vaak met elkaar in verband brengt, hetgeen mogelijk weer iets onrustigs heeft voor degeen, die nog ingeleid moet worden, maar 't doet ons deze stroming, hoe verschillend die denkers onderling ook zijn, toch weer als een geheel zien. Brengt men ze met elkaar in verband, dan kan men ook wel eens de één teveel vanuit de ander bezien, zodat het eigen karakter daardoor niet uitkomt. Zo wordt m.i. Kierkegaard vanuit Heidegger geïnterpreteerd en er in gelegd wat niet in Kierkegaard zat. 't Viel me op dat waar we in de bibliographische notities gewezen worden op de werken, die voor het philosophisch standpunt van Kierkegaard het meest in aanmerking komen, diens wijsgerig hoofdwerk: het Onwetenschappelijk Naschrift (en de Philosophische Brokjes) niet genoemd wordt, maar wel de pamfletten „Het Oogenblik”.

Dit neemt niet weg dat we dankbaar zijn voor dit belangrijke boek en uitzien naar het geschrift dat Redeker ons belooft over de verhouding van de mens en zijn lichaam. W. L.

J. L. Snethlage, *Herinneringen en perspectieven.* Van Loghum Slaterus. Arnhem, 1949, 229 blz.

In deze memoires schildert Dr Snethlage hoe hij van christen communist werd. Wel heeft hij het steeds over objectieve wetenschap en wetenschappelijke normen, die hem tot een objectieve maatschappijleer brengen, maar ware zijn boek niet zo subjectief en naïef, dan zou 't gevaarlijk zijn.

Ik zal niet ontkennen, dat er ook goede dingen in staan en scherpe, critische opmerkingen, maar wat de hoofdstrekking betreft, staat 't niet boven beweringen, die hij menigmaal decreteert. Wel doet hij vaak heel bescheiden over eigen persoon, het schrijven van een dergelijk boek is reeds op zichzelf niet bescheiden en dit wordt 't helemaal niet meer, als hij zich naast de allergrootsten stelt: Kant en ik, Descartes en ik, Paulus

en ik, enz. Dit culmineert wel in een uitspraak als deze: „hoewel ik er andere ideeën dan deze Jezus op na hield, geleek mijn geesteshouding toch op de zijne, en was ik een even slechte praktische psycholoog als hij. En dit was een eigenschap, die mij voor het ambt van zielszorger en herder en leraar vrij ongeschikt maakte" (50). Slaat o.a. ook hierop, als hij aan het slot zegt: „waar ik meende over ernstige vraagstukken te moeten spreken, heb ik getracht dit in een luchtige en ietwat frivole trant te doen, maar ik was daarbij innerlijk toch niet frivool gestemd" (225)? Maar om dat zo luchtigjes-weg te kunnen doen mist hij de humor; hij gaf ons een armoedig getuigenis. W. L.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

KAJ MUNCK, *Actuele Eeuwigheid*, D. A. Daamen, 's-Gravenhage 1949, 310 blz., geb. f 5,90.
S. J. RIDDERBOS, *Rondom het Gemene Gratie-probleem*, J. H. Kok, Kampen 1949, 71 blz., ing. f 1,50.
J. HOHLENBERG, *Søren Kierkegaard*, Erven J. Bijleveld, Utrecht 1949, 380 blz., geb. f 9,90.
H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Askese im Urchristentum*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1949, 48 S.
W. J. DE WILDE, *Het profetisch getuigenis*, U.M. Holland, Amsterdam 1949, 181 blz., geb. f 5,90.
GREG. VAN NYSSA, *Oratio Catechetica*, ingel. en vert. door W. C. VAN UNNIK, U.M. Holland, Amsterdam 1949, 181 blz., geb. f 3,90.
H. M. VAN NES, *De Heilige Elisabeth*, Neerbosch' Uitg. 1949, 151 blz., geb. f 3,90.
G. J. W. HERNGREEN, *Elia, de Heer is God*, Boekencentrum, 's-Grav. 1949, 62 blz., ing. f 1,35.
A. J. BRONKHORST, *Illegalen in Oud-Israël* (*Richteren*), Boekencentrum, 's-Grav. 1949, 79 blz., ing. f 1,35.
H. VELDKAMP, *De boer uit Tekoa* (*Amos*), 2e dr., T. Wever, Franeker z.j., 230 blz., geb. f 4,90.
R. MIEDEMA, *Rembrandt* (Seıie: Getuigen van Christus), W. ten Have, Amst. z.j., 48 blz., ing. f 1,90.
JOHN BUNYAN, *De Pelgrimsreis* (vert. C. M. van Endt), J. Bijleveld, Utr. 1949, 280 blz., geb. f 2,50.
J. E. TUININGA, *Geloofsoefeningen*, A. Voorhoeve, Rotterdam z.j., 32 blz.
G. CH. AALDERS, *Genesis* (Korte Verkl. der H. Schrift), II en III, 2e dr., J. H. Kok, Kampen 1949, 224 en 233 blz., geb. f 3,95 en f 4,25.
S. U. ZUIDEMA, *Doorbraak in de Zending*? T. Wever, Franeker z.j., 38 blz.
J. COPPENS, *Les Harmonies des deux Testaments*, Casterman, Tournai-Paris, 1949, 148 p.
TEIXEIRA DE PASCOAES, *Paulus de dichter Gods*, 2e dr., J. M. Meulenhoff, Amst. z.j., 298 blz., geb. f 8,50.

J. DE GRAAF, *Russische denkers over de mens,* Van Gorcum en Comp., Assen 1948, 180 blz., ing. f 4,50, geb. f 5,90.

G. P. VAN ITTERZON, *Kerkhistorische lijnen,* J. H. Kok, Kampen 1949, 177 blz., ing. f 2,75.

O. NOORDMANS, *Zoeklichten,* U.M. Holland, Amst. 1949, 258 blz.

ATHANASIUS, *De menswording des Woords,* vert. en ingel. door H. BERKHOF (serie: Klassieken der kerk), U.M. Holland, Amst. 1949, 150 blz.

A. K. STRAATSMA, *Kent gij uw Bijbel?,* III, U.M. Holland, Amst. 1949, geb. f 4,90.

TH. C. VRIEZEN, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament,* H. Veenman en Zonen, Wageningen 1949, 302 blz., geb. f 9,75.

D. VAN DANTZIG, *Blaise Pascal en de betekenis van de wiskundige denkwijze voor de studie van de menselijke samenleving* (oratie), P. Noordhoff, Gron.-Bat. 1949, 37 blz., ing. f 1 25.

Postille 1949–1950, onder red. van de Werkgroep Kerk en Prediking, Boekencentrum, 's-Grav. 1949, 193 blz., geb. f 3,90.

S. ULFERS, *Jeugdbijbel,* herzien door C. J. E. STELMA-LOOSJES en J. H. STELMA, A. Voorhoeve, Rotterdam z.j., 446 blz., geb. f 9,75.

A. M. VAN DE LAAR KRAFFT, *Het Leven van Jezus. Etsen en tekeningen van Rembrandt,* Wereldbibl., Amst. 1949, 175 blz., geb. f 4,50.

O. CULLMANN, *Noël dans l'Eglise ancienne,* Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1949, 36 p., Zw.fr. 2,—.

KARL BARTH, *La Prière d'après les catechismes de la Réformation,* Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1949, 59 p., Zw.fr. 2,50.

C. B. BAVINCK, *Lucas* (De Bijbel toegelicht voor het Ned. volk), J. H. Kok, Kampen z.j., 158 blz., geb. f 2,70.

Ds M. E. VOILÀ, *Peper en Zout. Belevenissen van een dominé,* J. H. Kok, Kampen z.j., 127 blz., geb. f 2,95.

Mgr. JAN O. SMIT, *Val en Opstanding van een groot Christenvolk. De Chaldeën in Perzië, Indie en Azië* (Het Chr. Oosten, I), De Toorts, Heemstede 1950, 84 blz.

M. A. VAN DEN OUDENRIJN O.P., *De Armeniërs en hunne Kerk* (Het Chr. Oosten II), De Toorts, Heemstede 1950, 82 blz.

TIJDSCHRIFTEN

Vox Theologica, 20e jrg., 1, Oct. 1949.

H. ten Boom, Palma sub pondere crescit. M. v. Wichen, Chr. Wijsbegeerte. J. Sperna Weiland, Het begrip transcendentie in de filosofie van Kierkegaard. H. ten Boom, Geloof en sacrament.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 2. Hefte, 1949, 50. Årg.

Arvid S. Kapelrud, Det nye håndskrift funn i Palestina. Hans Ording, Teleologiske synspunkter i etikken. Kristoffer Dale, Bør vi skille mellom lov og evangelium i vår forkynnelse? Peter Marstrander, Sondringen mellom lov og evangelium. Kristen Valkner, Dassiana. Georg Sverdrup, Guden Tor i nytt lys.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 49e jrg., 4 kwart. 1949.

Dr van. Swigchem, De terugkeer van de 72 (Luc. 10 : 17–24). H. J.

Westerink, Kerk en Koninkrijk Gods. F. v. Dijk, Het laatste ketterproces in de Nederlanden (19 Juli 1597, Anneke Emelt buiten Brussel levend begraven). Ph. J. Huijser, „Exemplarische" prediking.

Theologie en Practijk, 9de jrg., nr 8, Oct. 1949.

J. Lindeboom, Het gesprek met Rome. C. W. Mönnich, Karl Barth's „Prot. Theologie im 19. Jahrhundert" en het gezag van de H. Schrift (I).

Kerk en Eredienst, Jrg. IV, 4, Sept. 1949.

W. Aalders, De Maranatha-kerk te 's-Gravenhage. F. A. Eschauzier, Korte verklaring der wijzigingen aan de Maranatha-kerk. J. N. Bakhuizen van den Brink, Kerkbouw en geloof. D. J. Karres, Offer en avondmaal. G. v. d. Leeuw, Het boek van Gregory Dix. W. Niesel, De vorm van de openb. godsdienstoef. der Geref. Kerken. Dom. Elegius Dekkers, De Benedictijnen Orde.

——— 4e jrg., nr 5, Oct. 1949.

J. Loos, Geloof en werkelijkheid. R. Miedema, Kerkbouw in Amerika. E. J. Kooij, De berijmde Psalmen, Gezangen in hun rhythme. S. P. de Roos, Haspers psalmberijming. J. H. Smit Sibinga, De kring „Eredienst". G. J. van de Poll, Het nieuwe dienstboek in de Engelse Presb. kerk. L. J. F. Laagwater, Opmerkingen n.a.v. art. v. J. Loos, „Vragen inzake de kerkorde".

Bijdragen (Phil. en theol. fac. der N. en Z. Ned. Jezuïeten).

E. Druwé, Medebegraven en -verrezen met Christus (Rom. VI, 3–11 en O. Casel). L. Maleyer, Deux théologies catholiques de l'histoire. P. Hoenen, Het principium exclusi tertii in de branding. S. Trooster, Existentie contra essentie? A. van Kol, Vrijheid in twijfel.

Wending, Jrg. 4, Nr 9, Nov. 1949.

E. L. Smelik, Vier dichterlijke stemmen. W. J. v. d. Woestijne, Langs en over de grenzen der geleide economie. G. W. Heinemann, Democratie en Kerk. K. L. Sijmons Dzn, De traditie van het Prot. kerkgebouw,

——— Nr 10, Dec. 1949.

H. Rosin, Hoe staan wij als christenen tegenover de UNO? J. G. Bomhoff, Onderweg. J. van Epenhuysen, Het orthodoxe congres te Moskou en de Oecumenische beweging. P. J. Bouman, De wentelgang der wetenschap en de maatschappij van morgen. W. G. Overbosch, De geschiedenis der „nakeuring" van films in Nederland op haar hoogtepunt? P. van der Hoeven, Discussie om Pascal. P. Minderaa, Kroniek der Poëzie.

Kerk en Muziek, 2e jrg., nr 6, Nov. 1949.

F. R. A. Henkels, Grandeur en decadentie der organisten. Bach en de kerkeraad van Arnstadt.

Vigiliae Christianae, Vol. III, nr 4, Oct. 1949.

A. J. Festugière, Notes sur les Extraits de Théodote de Clement d'Alexandrie et sur les fragments de Valentin. H. I. Marrou, La technique de l'édition à l'époque patristique. Robert M. Grant, Patristica. J. C. Plumpe, Some Critical Annotations to Arnobius. A. Hudson-Williams, Orientius and Lactantius.

Religion och Kultur, Årg. 20, 3. Häftet, Sept. 1949.
C. Lönnquist, Från dogmat till evangelist. S. Holm, Goethe. G. Nordquist, Skuldupplevelser i psychologisk belysning. E. Fries, Andakt.

Revue Biblique, 56me année, no 4, Oct. 1949.
R. P. R. Tournay, L'eschatologie individuelle dans les Psaumes. R. P. M. E. Boisnard, ,,L'Apocalypse'' ou ,,Les Apocalypses'' de Saint Jean. R. P. C. Spicq, Le philonisme de l'Épitre aux Hébreux. P. Nautin, La valeur documentaire de l',,Histoire phénicienne''. G. Ryckmans, Le nom propre Terah est-il attesté en safaïtique? P. Bauchet, O.C.D., Une page d'un des manuscrits du désert de Judée. R. P. R. de Vaux, La grotte des manuscrits hébreux.

Biblica, Vol. 30, fasc. 3, 1949.
G. Card. Mercati, Arcanuisti. J. M. Vosté, Mar Išo ᶜdad de Merw sur Job. S. Moscati, I sigielli nell' Ant. Test. U. Holzmeister, Vocabularium 2de ep. S. Petri. G. Messina, Parallelismi, semitismi, lezioni tendenziose nell' Armonia Persiana. K. Prümm, Der Abschitt über die Doxa des Apostolats 2 Kor. 3, 1-4, 6 in der Deutung des hl. Joh. Chrysostomus (II). F. Nötscher, Epiklese in der biblischer Beleuchtung. J. Bonsirven, Les aramaïsmes de S. Jean l'Evangéliste. H. Schneider, Die biblischen Oden in Jerusalem und Konstantinopel.

Dansk Teologisk Tidsskrift, 12. Aarg., 3. Haefte., 1949.
P. G. Lindthardt, Borgerlig Indretning – himmelsk Gaest. E. Hammershaimb, De nye hebraiske Haandskriftfund i Palaestina.

——— 12. Aarg., 4. Haefte.
G. Malantschuk, Frihedens Dialektik hos Søren Kierkegaard. Carl Weltrer, Sognepraest Børge Pontoppidan. Hal Koch, Fra dansk Middelalder (II).

Theologische Literaturzeitung, 74. Jhrg., nr 7, Juli 1949.
O. Tiililä, Zur Erorterung der Schuldfrage in der Theologie. W. Koepp, Vom Hiobthema und der Zeit als Leiden. H. Schlyter, Die Missionswissenschaft in Schweden.

Nr 8, Aug. 1949.
M. Doerne, Zur Dogmatik von Paul Althaus. W. Hotzelt, Die kirchenrechtl. Stellung von Bistum und Kloster Sinai zur Zeit der Entdeckung der Sinaibibel. P. Brunner, Zinzendorfs Spiritualismus.

Nr 9, Sept. 1949.
H. H. Schrey, Die Luther-Renaissance in der neueren schwedischen Theologie. J. Jeremias, Die aramäische Vorgeschichte unserer Evangelien. R. A. Schröder, Grösze und Grenzen des Humanismus.

Harvard Theological Review, Vol. XLII, nr. 2, Apr. 1949.
M. P. Nilsson, Letter to Prof. A. D. Nock on some fundamental concepts in the science of religion. E. J. Bickerman, The name of christians. R. D. Richardson, Eastern and Western Liturgies. Th. Silverstein, Dante's Heavenly Rose.

ANNO SANTO

DOOR

J. N. Bakhuizen van den Brink
Leiden

Op Hemelvaartsdag 26 Mei 1949 heeft paus Pius XII in de bulle Iubilaeum maximum het jubeljaar afgekondigd, dat op de vigilia van Kerstfeest 1949 begonnen is en duren zal tot Kerstfeest 1950. Het is dus, op enkele dagen na, ditmaal het 50ste jaar der eeuw, dat het Heilige Jaar heet; maar de tijdrekening is de kerkelijke en geenszins die van de algemene kalender, zoals Bonifacius VIII in de sluitingsbulle Ad honorem Dei, van Kerstfeest 1300, gezegd heeft: nec extendatur ad annum Incarnationis secundum quosdam sed ad annos Domini secundum ritum Romanae Ecclesiae [1]; en zo is de practijk der 25 jubeljaren, gedurende 6½ eeuw gevierd, dan ook geweest.

In elke jubileumsbulle wordt gehandeld over de aard en de bestemming van het Jubeljaar en over de bijzondere intenties, die de paus daaraan heeft toe te voegen. Het tegenwoordige jubeljaar roept opnieuw alle christenen tot zoening van bedreven kwaad, verbetering des levens, verwerving van deugd en heiligheid, bekering tot de eeuwig blijvende dingen en, door innerlijke hervorming der enkelingen, tot hernieuwing der openbare zeden. Ja, zo ooit, aldus de bulle, dan is het bovenal nu noodzakelijk alle dingen te hervormen in de waarheid en de kracht van het evangelie. „De strevingen toch der mensen, hoewel loffelijk en eerlijk, zijn niet opgewassen tegen deze zaak; alleen de verheven (augusta) religie, die op de hulp van boven en de goddelijke genade rust, is in staat een zo groot werk te ondernemen en het, als allen daadwerkelijk medestrijden, tot een heilzaam einde te brengen."

Als bijzondere bedoelingen van de paus worden dan verder genoemd de wens naar een terugkeer van allen tot Christus, hernieuwde trouw aan de Verlosser, beveiliging van de rechten der kerk, bekering van afgedwaalden en van verachters van God, herstel der rust op aarde en met name in Palestina, sociale orde en welvaart, hulpvaardigheid, moed voor de vervolgden om der gerechtigheid wil, terugkeer voor vluchtelingen en gevangenen naar het vaderland,

[1]) Men vindt alle teksten in: *Bullarium Anni Sancti*, coll. et ed. H. Schmidt S.I. (Pontificia Universitas Gregoriana. *Textus et Documenta*, ser. theol., 28), Romae 1929.

troost voor beproefden, geestelijk en moreel welzijn der jeugd, kortom de wederkeer van de zozeer gewenste vrede in alle huizen zowel als in de samenleving der volkeren „opdat allen de hemelse genade mogen genieten, die de voorbode is van de gelukzaligheid in de hemelen.”

Duidelijker woorden om uit te drukken, dat dit sluitingsjaar ener 25-jarige periode tegelijk wordt opgevat als het begin van een nieuwe en gelukkiger orde van zaken – het zijn de woorden van de bulle zelf – zijn nauwelijks denkbaar. Omgekeerd sluit de opsomming van alle genoemde verlangens voor de toekomst tegelijk de beschrijving in van de wanorde, de ellenden, ook de schulden en zonden van de periode, die besloten wordt. Termen als: nova vis atque impulsio, renovatio animorum, christianus afflatus, reformare omnia, universalis omnium ad Christum reditus zijn zo sterk mogelijk gekozen. Indien het jubeljaar met zijn poenitentie niet een einde en tevens een nieuw begin zou betekenen, ware de jubel zelf zonder eigenlijke zin.

Aan het einde van de 19de eeuw heeft paus Leo XIII in de bulle Properante ad exitum saeculo (van 11 Mei 1899) met andere woorden dezelfde gedachten vertolkt, toen hij uitsprak dat het Heilige Jaar overvloedig hulpmiddelen biedt om de zeden te zuiveren en de zielen tot heiligheid te vernieuwen. Mild als gewoonlijk in het erkennen van de goede dingen en strevingen, in het openbare leven zichtbaar, resoluut in het aanwijzen van de grondfouten, riep de paus uit: Quo enim spectamus, aut quid volumus? Het antwoord is: geneesmiddelen aanwenden tegen het bederf van het christelijk leven, tegen de wijdverbreide verslapping der zeden, gelijk dit de taak en de autoriteit der kerk meebrengen. Geëist wordt poenitentie als vitae emendatrix en heel deze vernieuwing staat en valt met Hem, die ons heil, ons leven en onze opstanding is: quem velle deserere est velle funditus interire.

Behalve in de beginwoorden werd in deze bulle weinig nadruk gelegd op de eeuwwisseling. Dit is ook nauwelijks anders te verwachten, als wij bedenken, dat voor het jubeljaar reeds lang de periode van 25 jaren vaststaat. Toch werd gezegd, dat de uitgang der 19de en het begin der 20ste eeuw de aanleiding tot de viering vermeerderen en in zekere zin heiligen. Hoofdzaak blijft intussen de samenvatting der voorbijgaande periode met zijn euvelen en de renovatio ad sanctitatem in één gedachtengang en – want daar verandert ook de duur van een geheel jaar niets aan – in één moment. Of leven òf funditus interire, dat is de geestelijke werkelijkheid hier bedoeld.

Hoe staat het met de periodisering van de jubeljaren in de R.K. kerk? Innocentius XII ziet in 1699 het einde der eeuw naderen en zegt in de bulle Regi saeculorum, van 18 Mei 1699, dankbaar te zijn dat men temidden der gevaren, die het menselijk leven bedreigden, niet vergaan was en voelt zich herinnerd aan zijn sterfelijkheid niet alleen door de woorden der Schrift, maar ook door de waarneming van het wegvlieten der eeuwen. Hij haalt „het betrouwbare verhaal der ouden" aan, volgens hetwelk alle 100 jaren na de incarnatie des Heren grote indulgenties werden geboden aan de bezoekers van de kerken der apostelen te Rome en, hoewel de termijn der viering sedert verkort is, de eeuwviering, zegt hij, is toch ouder en geeft meer uitdrukking aan het oorspronkelijke. Deze opvatting gaat woordelijk terug op die van Clemens VIII (bulle Annus Domini placabilis van 19 Mei 1599), terwijl Alexander VI in de bulle Consueverunt Romani Pontifices van 12 April 1498 zelfs uitsluitend van de oorspronkelijk 100-jarige instelling sprak. Ook Bonifacius IX, die in 1390 reeds een jubileum had beleefd naar de maatstaf van de 33-jarige periode van Jezus' leven op aarde [1]), deed niettemin ook 1400 als Heilig Jaar vieren. „Het betrouwbare verhaal der ouden," antiquorum fida relatio, is de oorspronkelijke terminologie van de bulle, die hiermede aangeduid wordt, van Bonifacius VIII bij de instelling van het eerste in de historie algemeen bekende jubeljaar 1300. Hierin werd bepaald, dat gedurende elk 100ste jaar sedert de incarnatie de vrome bezoekers van de basilieken van Petrus en Paulus plena, largior, ja plenissima venia van al hun zonden zouden ontvangen. Het is bekend, dat Clemens VI in de bulle Unigenitus Dei Filius van 27 Jan 1343 met ingang van 1350 de periode tot 50 jaar terugbracht; deze bulle, die over de thesaurus, waarover de kerk de beschikking heeft, handelt is sterk in geding geweest in Luthers aflaatstrijd met Cajetanus, hetgeen wij hier overigens moeten laten rusten. Paulus II, tijdens wie men van annus sanctus begon te spreken, heeft met de bulle Ineffabilis providentia van 19 April 1470 [2]) de periode tot een 25-jarige bekort met ingang van 1475. Niettemin schemert een bijzonder gevoel voor de wisseling der eeuwen telkens opnieuw door. Het is ook bekend, dat de term en het begrip jubilaeus en de afleiding daarvan uit de wetgeving op het jubeljaar (jobēl) van het volk Israël, naar Lev. 25, door Clemens VI in de reeds genoemde bulle is uitgewerkt. Cola di Rienzo had er met een gezantschap van Romeinen bij de paus

---

1) Ingesteld door Urbanus VI, *Salvator noster unigenitus*, van 8 April 1389.

2) Vgl. Sixtus IV, *Quemadmodum operosi*, van 29 Aug. 1473.

te Avignon op aangedrongen, naar Rome terug te keren en Petrarca had in een gedicht de twee gronden aangevoerd om de 50-jarige termijn te bepleiten: de korte duur van het menselijke leven en het Israelietische jubeljaar[1]), argumenten, die beide in de bulle overgenomen worden.

Petrarca is hierin naar alle waarschijnlijkheid niet oorspronkelijk geweest. Naast de eerste bulle immers van 1300 kennen wij reeds een stuk van mag. Silvester, scriptor domini papae, dat een toelichting op de instellingsbulle geeft en als motief het Israelietische gebruik aanvoert: annus, zo wordt daar gezegd, non inmerito iubileus, waarin iubilatio, pacis otium, absolutio facinorum en vele andere ongewone, goede dingen werkelijkheid werden [2]). Het treft de lezer natuurlijk, dat deze bijbelse motivering, indien ze al zo oud is, niettemin geheel buiten de eigenlijke bulle is gebleven; zij maakt daardoor de indruk van secundair te zijn. Te meer, wanneer wij ook bedenken, dat Bonifacius het jubeljaar niet naar eigen vinding of curialistische traditie heeft ingesteld. „Het betrouwbare verhaal der ouden" ziet op de mededeling van een 107-jarige Savoyard, die omstreeks Kerstfeest 1299 naar Rome kwam om aflaat te halen, met de herinnering, dat zijn eigen vader in 1200 voor hetzelfde doel naar de eeuwige stad was getrokken. Hij was niet de enige, de pelgrims begonnen te stromen en dit had de afkondiging van de bulle ten gevolge, die dan ook eerst van 22 Februari 1300 is. Dit in tegenstelling tot alle latere jubileumsbullen, die van te voren, sedert lang op Hemelvaartsdag, het Heilige Jaar aankondigen, te beginnen met, indien het een eeuwjaar betreft, de vigilia van Kerstfeest van het 99ste jaar. Het eerste jubeljaar, zo zou men kunnen zeggen, was door het volk gevraagd en werd door de paus toegestaan.

Deze voorstelling wordt bevestigd door het geschrift van Giacomo Stefaneschi, kardinaal-diaken van S. Giorgio in Velabro en rechterhand van de paus. Hij spreekt uitsluitend van de eeuwmotivering en als hij, omdat het cijfer 50 in de Bijbel met het jubileum in verband

---

[1]) Franc. Petrarchae *Opera*, Basileae 1554, T. III, p. 92:

Nam quis ad extremae longissima tempora vitae
Pervenit aut aevi centenos conficit annos?...
Nec nova res petitur nec scriptis dissona sacris,
Quae tibi nota uni, nisi me tamen fefellit.
Certo ego commemini, dum quinquagesimus annus
Sanctus in orbe fuit etc.

[2]) Toegevoegd aan de *Gesta Boemundi archiepiscopi Treverensis*, die met het jaar 1300 eindigen, *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, T. XXIV, p. 487.

staat, over dit 50-tal eenmaal spreekt, dan gaat hij nog direct op 100 over, dat belangrijker, immers tweemaal vijftig is. Blijkbaar was het punt enigszins in discussie, want hij zegt verder: spijzen, die zeldzamer verstrekt worden, worden te grager genoten [1]. Hij heeft eigenlijk twee andere argumenten: de eeuwviering van Christus' geboorte en de schuldige erkenning van het primaat van Rome, waaraan – het is erg genoeg, de orientalen niet meer voldoen.

Hebben we werkelijk met een eeuwfeest te doen, dan rijst vanzelf de vraag, of 1300 inderdaad voorgangers heeft gehad. Bonifacius liet het in de archieven nazien, doch het resultaat van dit onderzoek leverde geen bevestiging op van het verhaal van de oude pelgrim. De aandrang van het volk bleek echter zo groot, dat de ongeschreven maar nu voor ogen levende traditie aanvaard diende te worden; en dit is dus geschied. Er zijn intussen pelgrimverhalen over, die herinneringen van dezelfde aard aan het jaar 1200 hebben. Wanneer echter de monnik Alberic van Tres Fontanae het jaar 1208 „het 50-ste of wel jubeljaar en jaar van vergeving in curia romana" noemt [2], moeten wij waarschijnlijk rekening houden met de meer algemene betekenis van iubilaeum in de zin van bijzondere gratie en indulgentie, naar aanleiding van wat dan ook, kruisvaart-aflaat of de aflaat van dat jaar voor de kerk van het hospitaal van Santo Spirito in Saxia, die trouwens een geheel jaar gold [3]. Dit bredere gebruik schrijft men o.a. ook toe aan Bernhard van Clairvaux, als hij in zijn prediking van de tweede kruistocht uitroept: „Zie, nu is het jubeljaar, niet der Joden, maar veel heerlijker der christenen" [4]. Jubeljaar betekent dan: periode, waarin men bijzondere indulgentie kan verwerven. Dit gebruik was in de middeleeuwen niet ongewoon. Isidorus van Sevilla zegt in de Etymologiae (V 37), dus in de 7de eeuw: iubilaeus interpretatur remissionis annus en hij legt uit, dat alsdan bij de Israëlieten alle bezittingen weder aan de oorspronkelijke eigenaars kwamen, schulden werden kwijtgescholden en invrijheidstellingen bevestigd. Beda Venerabilis gaat vandaar over op de 50 dagen van Pinksteren en zegt: non sine magno mysterio quinquage-

---

[1]) Jac. Stefaneschi, *De centesimo seu jubileo anno*, uitg. d. Quattrocchi in *Bessarione*, a. IV, vol. 7, p. 290–317.

[2]) *Mon. Germ. hist.*, *Script.* T. XXIII, p. 889.

[3]) F. Beringer, *Die Ablasse, ihr Wesen und Gebrauch*, 14. Aufl., 1. Bd., Paderborn 1915, S. 571; *Reg. Pont.* X, 179, waarin het begrip jubeljaar echter niet voorkomt, slechts remissio unius anni, Migne, PL 215, 1271A.

[4]) Beringer, *a.a.O.*, Anm. 2.

narius numerus in datione vel legis vel gratiae observatus est [1]). De identificatie van iubilaeus, afgeleid van iubilum, dat in het latijn het gejuich betekent, met de griekse weergave ἰωβηλαῖος van het hebreeuwse jobēl, lag voor de hand en de vervanging der kwijtschelding van stoffelijke schulden door de christelijke voorstelling der vergeving van zonden niet minder. Deze motivering bood zich derhalve om zo te zeggen vanzelf aan. Wij moeten echter in het oog houden, dat het motief van de eeuwkeer en dat van Leviticus 25 onderling onafhankelijke argumentaties voor het jubeljaar zijn geweest en dat het eeuwgetal het eerst schijnt geweest te zijn.

Toepassingen van vóór 1200 kunnen wij niet aanwijzen. Een liedje uit de tijd van de kruistochten tegen de Abligenzen luidt:

Anni favor iubilaei
Poenarum laxat debitum
Post peccatorum vomitum
Et cessandi propositum.
Currant passim omnes rei
Pro mercede regnum Dei.
Levi patet expositum [2])

Hiernaast nog een voorbeeld van het eeuwmotief. Op een deur van de Dom te Sienna staat:

Annus centenus Romae semper est iubilaeus;
Crimina laxantur, cui poenitet ista donantur;
Haec donavit Bonifacius et roboravit [3])

Zo blijven wij voortdurend binnen een tamelijk gelijkmatige kring van gegevens uit de 13de en de 14de eeuw. Kunnen wij nu de merkwaardige dubbele motivering van het jubeljaar, die uit deze gegevens blijkt, nog verder herleiden?

In algemene kerkgeschiedenissen wordt over de viering van het jubeljaar niet heel veel gesproken, wel over de ontwikkeling der indulgenties, die voor ons probleem thans niet van het eerste belang is,

---

1) Vgl. Beda Ven., *Homil. in Vig. Pentecostes*, Migne PL 94, 195C. De *Kath. Encyclopaedie* i.v. Jubeljaar erkent, dat sedert de twaalfde eeuw een volle aflaat en aflaattijd soms jubilaeum werden genoemd, maar laat de vraag, of 1300 werkelijk het eerste jubeljaar is geweest, verder rusten.

2) Dreves, *Analecta Hymnica*, XXI, 166, zie H. Thurston, i.v. *Jubilee* in The Catholic Encyclopaedia.

3) Du Cange, *Gloss. med. et infim. lat.*, i.v. jubilaeus.

en over allerlei bijkomstigheden. Het jaar 1300 wordt als een groot regeringssucces van de toenmalige paus beschouwd, het glanspunt zegt kardinaal de Jong[1]; l'heure la plus glorieuse du pontificat, zegt H. Hemmer[2], waardoor het politieke werk van Bonifacius VIII een nieuwe faze intrad, gelijk zijn vertrouwensman kardinaal d'Aquasparta in een preek zeide: dat de paus alleen de geestelijke en de wereldlijke souvereiniteit in plaats van God had over alle mensen. Schnürer zegt het wat sceptischer: Bonifacius meende opnieuw over al zijn tegenstanders te kunnen triomferen door voor het eerst het jubeljaar te laten vieren[3]. Ongetwijfeld moet men de morele betekenis van de jubeljaren niet onderschatten. Tijdgenoten zagen in 1300 „quasi totum mundum ad Romanam curiam currere"[4]. Dit was van de grootste betekenis voor de wereldsamenleving. Het had echter ook andere gevolgen en deze wijzen ons wellicht mede in de richting ener goede verklaring.

In 1300 was o.a. de Florentijn Giovanni Villani te Rome en ook hij had het verhaal gehoord, dat daar elk 100ste jaar de grote indulgentie *di colpa e di pene* geschonken werd. Zelf bezocht hij op zijn vrome bedevaart echter ook Rome's grootse antieke monumenten en las hij de geschiedenis van de grote daden der Romeinen bij Vergilius, Sallustius, Lucanus, Livius, Valerius Maximus, Paulus Orosius enz. Hij ontleende daaraan toen de inspiratie om zelf aan zijn Istorie Fiorentine te beginnen[5]. Zo werd dus een christelijk pelgrim in het jubeljaar door het grote verleden van het antieke Rome bekoord. Wie zal het hem euvel duiden en wie zal ook maar een nutteloze poging willen doen het levende verband tussen de twee grote perioden, de heidense en de christelijke in de geschiedenis van de eeuwige stad te willen verbreken?

Het is nu de moeite waard om op te merken, dat ook een, zij het verwijderd en zeer gewijzigd verband tussen de viering van het christelijke jubeljaar en van het oudromeinse saeculum aannemelijk is. Weliswaar is Gregorovius uiterst voorzichtig in zijn aanduidingen hiervan en verklaart hij, dat de herinnering aan de romeinse ludi saeculares in de vroege middeleeuwen was uitgewist en wij over geen enkel bericht beschikken, dat van een kerkelijke viering van het

---

1) Kard. de Jong, *Handboek der Kerkgeschiedenis*, II, 4e dr., 1947, blz. 223.
2) *Dictionn. de théol. cath.*, i.v. Boniface VIII.
3) G. Schnürer, *Kerk en beschaving in de M.E.*, 3e dl., Haarlem 1941, blz. 69, vgl. 279 vlg.
4) *Annales Halesbrunnenses maiores*, *Mon. Germ. histor.*, *Script.* T. XXIV, p. 46.
5) G. Villani, *Istorie Fiorentine.*, vol. IV, Milano 1802, p. 55.

saeculum in het christelijke Rome spreekt. Hij zegt, dat de massale bedevaarten naar Rome in de periode der kruistochten ophielden, maar erkent dat, toen die periode voorbij was, zich in de gehele christenheid opnieuw een sterk verlangen openbaarde naar de graven der apostelen [1]. Een direct, hoewel latent, verband durft Gregorovius niet te noemen. Thurston gaat verder, wanneer hij onderstelt: probably some vague memory survived of those Roman ludi saeculares [2]. De gewone opvatting is dit echter niet. Piero Chiminelli in zijn „Storia in miniatura degli anni santi", in 1949 te Rome verschenen en thans ook in een uitstekende Nederlandse bewerking [3], verklaart uitdrukkelijk, dat het jubeljaar van gewijde, immers bijbelse oorsprong is en op geen enkele wijze verband houdt met die periodieke feesten, waarmee het heidense Rome gewoon was het begin ener eeuw door het geven van grootse spelen in te luiden. Ook H.M.R. Leopold heeft hetzelfde verzekerd [4].

Het komt ons voor, dat Chiminelli, afgezien van zijn weinig gelukkige omschrijving van de betekenis der ludi saeculares, meer ontkent dan hij kan verantwoorden. Zeker, in geen enkele bulle vindt men enige andere zinspeling dan op het Israëlietische jubeljaar en op het voorbijgaan van de tijd in het algemeen. Maar de eerste bulle was, zoals wij zagen, juist een toegeven aan de drang van het volk, dat bij gelegenheid van de eeuwkeer indulgenties kwam halen en de tweede bulle werd uitgevaardigd, toen de Romeinen hun paus uit Avignon terug wilden hebben. Men kan niet met enkel bullen in de hand oordelen over de latente voorstellingen, die het gemoed van een volk of van volkeren bewegen. Evenmin of minder nog over de onvernietigbare innerlijke levenskrachten van Rome. Rome gold voor de christenheid als caput mundi en niet alleen op kerkelijke gronden. Een christelijke hymne uit ong. 1000 vereert het om zijn martelaren, waaronder de apostelen, maar begint aldus:

> O Roma nobilis, orbis et domina,
> cunctarum urbium excellentissima [5].

---

[1]) F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 5. Bd., Stuttgart 1865, S. 547.

[2]) H. Thurston in *Cath. Encyclopaedia*, i.v. *Jubilee*; vgl. dez., *The Holy Year of Jubilee*, London 1901.

[3]) P. Chiminelli, *Het Heilig Jaar in de geschiedenis*, 's-Gravenhage, Uitg. Mij Pax, 1950, 146 blz. met illustraties.

[4]) *Nieuwe Rott. Courant* van Zaterdag 10 Dec. 1949, bijblad.

[5]) L. Traube in *Abh. d. bayer. Akad. der Wiss., phil.-hist. Klasse*, XIX, 1892, S. 300.

Van Rome verwachtte de christenheid telkens weder de vernieuwing der wereld – omdat het Rome was. Vernieuwing des levens nu was ook de hoofdgedachte der oudromeinse saeculum-viering. Terwijl oorspronkelijk het einde ener levensperiode, saeculum, begrepen werd uit buitengewone gebeurtenissen in de natuur en in de geschiedenis van het volk, is op de duur het saeculum, afgezien van grote, treffende gebeurtenissen, als een meer formele, op de kalender af te meten periode gevierd. In 249 v. Chr , de eerste saeculum-viering, die wij uit de historie kennen, was dit nog anders; toen bevond Rome zich in de eerste Punische oorlog en in de grootste nood, de grond wankelde onder het rijk. Daarin, zegt Kristensen [1]), zag men het bewijs, dat een saeculum ten einde liep. Het diepste punt van ellende was bereikt; nu moest de nieuwe periode, met opgang van het leven, beginnen. De ludi saeculares niet alleen, het gehele feest was aan de goden van ondergang en opgang, Dis en Proserpina, gewijd en de laatste ceremoniele handeling markeerde het einde der periode, het inslaan van de spijker (clavis, van claudere) in een wand van de tempel van Juppiter Capitolinus. Het is de wisseling der perioden, waarbij de ondergang van de oude voorwaarde is voor de opgang van de nieuwe.

Zó mystiek werd het saeculum later niet meer beleefd; de annus iubilaeus in de Kerk evenmin. Maar iets anders dan vernieuwing wilde deze laatste vorm der viering, zoals het volk het bleek te voelen, toch ook niet. De plenissima indulgentia, die daarom verleend werd aan hen, die er de grootste moeiten voor over hadden om te komen boeten op de heilige plaatsen, aan de dorpels der hemelingen, Petrus en Paulus, werd geput uit de volheid van genade, die aan de Kerk toebehoort om erover te beschikken en daarmede aan het geloofsleven de middelen te versterken om zich te vernieuwen. De opvatting is, dat de Kerk haar sleutelmacht zelfs niet ongebruikt mag laten. Deze voorstelling wijst in dezelfde richting. De eeuw-bullen, niet meer maar zeker niet minder dan de andere bullen, die een jubileum aankondigen, spreken er met duidelijke bewoordingen van, dat er vernieuwing nodig maar ook mogelijk is. De wonderlijke Israelietische wetgeving op het jubeljaar, waarvan weinig historici zich een reële voorstelling maken, is onduidelijker maar kan toch ook in de zin van herstel van leven geïnterpreteerd worden. Ongetwijfeld ligt de christelijke voorstelling van levensvernieuwing in een geheel

[1]) W. B. Kristensen, *Kringloop en totaliteit* in *Verzamelde bijdragen tot kennis der Antieke Godsdiensten*, Amsterdam 1947, blz. 242 vlgg.

andere sfeer dan die van het romeinse saeculum, in zoverre heeft Chiminelli gelijk. Hier geen periodieke kringloop en geen verwachting van de mystieke gave der goden, die het lot bepalen. Maar aan goddelijke beschikking, indulgentie en uitredding, die in de grond even boven-rationeel en boven-ethisch zijn, wordt ook in het jubeljaar geloofd, hierom komt het volk smeken, ze eventueel van de goddelijke macht eisen. De bullen geven hierop christelijke antwoorden. Leo XIII (1900) zeide: er zijn remedia – maar in unigenito Dei Filio sunt omnia. Daarom verkondigde Innocentius XII (1700) het welaangename jaar des Heren; wat onder de oude bedeling schaduw was, is thans in de waarheid van het evangelie geestelijk vervuld, gerealiseerd en de christenheid wordt veranderd door de vernieuwing des gemoeds, die volgens het Nieuwe Testament (Rom. 12 : 2) de ware, de definitieve is. Hier geen periodieke kosmische vernieuwing en toch een werkelijkheid, die telkens opnieuw gezocht en ontvangen moet worden, zich realiseert telkens als God haar maar geeft. In de christelijke voorstelling komen cijfers als 100, 50 of 25 jaren er niet op aan, maar dit bewijst juist, dat het om wezenlijke vernieuwing te doen is. Het verschil met de antieke voorstelling is innerlijk inderdaad even groot, al behoeft het volk dit niet te beseffen, als de overeenkomst naar de vorm, waardoor het volk zich gemakkelijk laat leiden. Vergilius bezingt in de Vierde Ecloga de komende „ultima aetas" en ziet in de geest, behalve de geboorte van het verwachte kind, ook een nieuw, gouden mensengeslacht op aarde opstaan. In het christendom is het nieuwe geslacht er reeds; wie in Christus is, is een nieuwe schepping (2 Cor. 5 : 17); in de Kerk heeft deze nieuwe schepping zelfs gestalte aangenomen. Een objectieve vernieuwing is dus naar christelijke voorstelling niet meer mogelijk, is zelfs niet denkbaar, alleen de subjectieve bij de mensen om hier deel aan te krijgen, desnoods zelfs een herhaalde subjectieve vernieuwing om er steeds wezenlijker deel aan te krijgen. Het begint op een periodiek réveil te gelijken en dreigt daardoor zijn unieke betekenis, die wezenlijk was voor het saeculum, te verliezen. Wanneer niettemin de periodieke viering ingesteld wordt, kan dus de aanleiding daartoe niet logisch uit de christelijke gedachte van de nieuwe schepping afgeleid worden, maar moet de eeuwkeer, als een andere, maar blijkbaar levende traditie, daartoe de aanleiding zijn geweest. Het is de voorstelling van het romeinse saeculum. Een combinatie bleek niet ondoenlijk te zijn en een christelijke overschildering met behulp der kleuren van het jobēl, kon tot stand worden gebracht. Een verder verschil, dat misschien even goed

innerlijk als formeel genoemd kan worden is nog het volgende. Bij de Romeinen klonk ter gelegenheid van de saeculum-viering onder Claudius in 47 n. Chr. een nodiging tot de feesten in deze vorm: „die nooit iemand aanschouwd had noch weder aanschouwen zou" [1]. Dit moet wonderlijk geklonken hebben, omdat er zeker geweest zijn, die de viering onder Augustus in 17 v. Chr. hadden beleefd; maar de gedachte was traditioneel. De Kerk nu voert, mede op Petrarca's pleidooi, de verkorting der perioden in om elk geslacht de gelegenheid te geven eenmaal de viering te beleven. Hier zijn wij op weg naar de organisatie van een réveil. De gedachte der vernieuwing in Christus, eenmaal geschied en nog steeds te verwerkelijken, heeft de oude voorstelling afgelost. De teksten zelf en in het bijzonder de gegevens betreffende het ontstaan van het jubeljaar in 1300 en daarvóór maken het echter onmogelijk het voortleven daarin der antieke voorstelling van het einde van het saeculum, de wisseling der perioden te miskennen. Er zijn nog andere gegevens, die deze opvatting steunen en wel door hun critiek.

Reeds in de 14de eeuw zelf heeft de periodieke instelling van het eeuw-jubeljaar critici gehad. Wij zien dit in een engelse kroniek uit Franciscaanse kring van het begin der eeuw. De schrijver is van mening – salva reverencia papali – dat het niet nodig is, zich voor de realiteit der genade te beroepen op de Joodse ceremoniën, aan de antieke denkt hij niet eens. Hij acht het beter, te herinneren aan de uitstorting van de H. Geest op de vijftigste dag na de opstanding des Heren, die een volkomen vergeving van zonden betekent en – ziehier zijn critiek opkomend uit het centrum van het christelijk geloof zelf – die in het geheel niet bepaald noch gelimiteerd kan worden door zekere jaren of jaardagen [2]. Huizinga spreekt over het spasmodisch karakter van de middeleeuwse godsdienstigheid: gemoedelijke oneerbiedigheid en nuchterheid van alledag, afgewisseld door de innigste ontroeringen van hartstochtelijke vroomheid, die bij tijd en wijle het volk aangrijpen met krampachtige, geweldige uitgingen maar spoedig weder afsterven [3]. Men zou kunnen vragen of het jubeljaar met zijn hoogspanning van geestelijk leven, tussen de polen van diepe persoonlijke beleving en van de hoogste machtsontplooiing der curialistische politiek, niet in deze tekening past. En evenzeer of de aan-

---

[1]) Suetonius, *Vita Claud.*, 21.

[2]) *Martini continuationes anglicae Fratrum Minorum*, *Mon. Germ. hist.*, *Script.* T. XXIV, p. 255.

[3]) *Herfsttij der Middeleeuwen*, *Verz. Werken*, 3, blz. 211.

gehaalde Franciscaanse critiek niet strookt met het beeld dat Huizinga anderzijds schetst van de aandoenlijkheid, die bij enkele weinigen genormaliseerd werd in een stille bedding van eenvoudiger en tevens standvastiger geestlijk leven; zelf noemt hij dan de wereld der Fraterhuizen en der Windesheimers. Hiervan vinden wij nu voorbeelden te over. Een prior van Bethlehem te Zwolle zeide tot een zuster, die sterk verlangde om in het „gulden jaar" naar Rome te trekken: „volghet my ende gy sult eene roomsche vaert doen. Ende sie volgede hem ende hy brachte sie toe Deventer totten susteren van meyster Geryts huys" [1]). Een ander authentiek getuigenis in dezelfde mild-critische geest is uit de eerste helft der 15de eeuw. Frederik van Heilo, donaat van het Windesheimer klooster Onzer Vrouwe Visitatie te Haarlem, die ook tijdelijk biechtvader in de zusterconventen te Warmond, Leiden en Beverwijk is geweest, spreekt in zijn „Liber de fundatione domus regularium prope Haerlem" uitvoerig over het jubeljaar 1450. Hij critiseert de wereldsgezinde christenen, die geen moeite doen voor waar geestelijk leven en die schone schijn liever dan waarheid najagen, die geen zielsdeugden aan de dag leggen maar zich er met lichamelijke observanties afmaken, „in quibus est sanctum seculare", zegt hij. Hij meent, dat de Romeinen het jubeljaar met nog meer verlangen tegemoet zien wegens de winst dan de pelgrims wegens de genade; ook kerkelijke personen branden volgens hem zo van begeerte en hongeren zo naar winst, alsof het gratiejaar hiertoe was ingesteld. Zelf geestverwant van Nicolaas van Cusa, die in 1451 als legaat ter reformatie, maar van jubelaflaten voorzien, ook in Holland en te Haarlem is geweest, verklaarde hij, dat de indulgentie eigenlijk niet voor de eenvoudigen en gewone vromen was ingesteld, maar voor de misdadigen, voor wie sterke remedies als een boetevaart naar Rome nodig waren. Daarom, aldus Cusanus volgens onze Frederik, verwonderde men zich in Rome sterk, dat er zo velen kwamen, alsof God alleen te Rome was en niet ook op de andere plaatsen waar gelovigen wonen, Hij, die niet vanwege de plaats nabij de mensen is en de zonden vergeeft, maar die de plaatsen spaart en genadig is vanwege de mensen [2]). Het gevoel van het volk, dit blijkt hieruit duidelijk, is altijd geweest dat te Rome de werkelijkheid van de genade zekerder is omdat daar de Kerk, het

[1]) J. C. Pool, *Frederik van Heilo*, Leiden 1866, blz. 115.

[2]) J. C. Pool, *a.w.*, blz. 139, 140. Bij het artikel F. v. H. in de Katholieke Encyclopaedie wordt een werk van J. Taal opgegeven; blijkbaar is de dissertatie van J. C. Pool bedoeld.

nieuwe geslacht, in Petrus en Paulus eigenlijk woont; men zou van een praesens numen kunnen spreken. De critiek, de theologische op de instelling van en de practische op de handel in de aflaten, ook de jubelaflaten, is tegen de drang van dit gevoel nooit bestand geweest. Van het begin af is er zelfs scherp met de jubel-bedevaart gespot. De Chronique rimée, toegeschreven aan Geffroy de Paris, vlak na 1300, hekelt de velen, die er zelfs levensgevaar voor over hebben, geducht en schrijft dan:

> 41 Tel i ala en bèle guise
> Qui s'en revint en sa chemise...
>
> 45 Ainsi nous a pris au lardon
> Boniface par son pardon... [1]).

Hij zegt verder, dat sommigen zelfs in het geheel niet meer uit Rome terugkwamen en dat de paus er maar rijker van werd. De geldkwestie is echter bijzaak [2]) en al te veel stilstaan bij dergelijke bijkomstigheden voert op dwaalsporen, waar men geen licht meer vindt tot verklaring van de eigenlijke zaak, die ons bezighoudt. Zo deed onze grote Willem Moll de stoute bewering, dat Bonifacius VIII het jubeljaar instelde geleid door hiërarchische en financiële bedoelingen [3]). De Hugenootse predikant Charles Drelincourt te Parijs in het begin der 17de eeuw maakte er een grapje van: gedurende het op goddelijk bevel ingestelde jubeljaar zaaide men niet noch oogstte men, maar het roomse jubileum is de tijd van de ontzaglijkste oogst [4]). Niemand minder dan Karl von Hase schreef, dat in het belang van de romeinse herbergiers de periode eerst tot 50, later tot 25 jaren werd teruggebracht. Hoever dergelijke, misschien voor de hand liggende, boutades iemand van de oorspronkelijke zin der gebeurtenissen verwijderd houden, blijkt, wanneer de grote Duitse kerkhistoricus verder gaat: Als goede vrienden op oudjaarsavond bij elkander zitten, kan het voorkomen, dat men met wat meer ontroering dan gewoonlijk denkt aan hetgeen men beleefd heeft en nog be-

[1]) De Wailly et Delisle, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. 22, p. 89.

[2]) Gregorovius geeft voorbeelden, hoe speciaal de Ghibelijnen de paus daarvan een verwijt maken.

[3]) *Kerkgeschiedenis van Nederland vóór de Hervorming*, II, 4, Utrecht 1869, blz. 189.

[4]) Ch. Drelincourt, *Traité du Jubilé des Eglises Réformés avec l'examen du Jubilé de l'Eglise romaine*, Paris 1626, geciteerd door de Waalse predikant van 's-Gravenhage, Ch. Chais, *Lettres historiques et dogmatiques sur les Jubilés et les Indulgences*, 2 vol., La Haye 1751, II, p. 407.

leven zal. Bij wie de eeuwkeer medemaken zal dit gevoel nog dringender zijn. Zo is het jubileum van 1300 ontstaan [1]).

Hier geen woord over de gedachte der vernieuwing, die de hoofdzaak in het jubeljaar is; anderzijds ook geen woord van gewettigde critiek hierop van het gezichtspunt der in Christus vernieuwde schepping; evenmin enig woord over Rome. Rome immers speelt als zodanig een rol in het jubileum. Dat blijkt bij Petrarca positief maar negatief o.a. uit de critiek van Nicolaas van Cusa en de Franse rijmkroniek met haar gallicaanse strekking; zij vinden het gaan naar Rome onnodig. Het volk van Rome, de Italiaan weet maar één plek van zeer bijzondere genade en dat is de eeuwige stad. Het is de stad waar het saeculum vanouds is gevierd. Chiminelli laat zijns ondanks eenmaal de strakheid der verwerping van de betrekking tussen de aanleiding der christelijke en der heidense viering glippen, als hij de lof steekt van het saeculum-gedicht van Leo XIII uit 1900 [2]), door de poëtische kwaliteit daarvan te vergelijken met die van het Carmen saeculare van Horatius. De vergelijking gaat slechts in beperkte zin op maar is toch niet geheel onschuldig. Wij hebben aanleiding om de inhoud van de 16 schone alcaeïsche strophen iets nader te bezien.

De paus herdenkt om te beginnen met weemoed de ondergang van het edele tijdperk der goede kunsten, hij laat over aan wie wil om de vooruitgang der techniek en der natuurwetenschappen te loven en gedenkt dan de rampen van de eeuw, die voorbij is: oorlogen, de val van vorsten, de ondergang van de kerkelijke staat, de saecularisering der wetgevingen en van het recht, de goddeloze resultaten ener onwijze wetenschap, de evolutieleer, de bestrijding der historiciteit van Jezus en vervolgt dan: Onder aanroeping van de naam van Christus heb ik als Pontifex zooeven de dorpels der hemellingen ontsloten. En, o wonder, zelfs van de uitersten der aarde zag men scharen van vromen, die naar de heilige plaatsen trokken en zich bij de gewijde relieken van Petrus terneer wierpen: geen ijdel voorteken van wederopstaande vroomheid. Dan roept hij Jezus aan: Iesu futuri temporis arbiter, om de loop van de nieuwe periode (aevum) te leiden en de opstandige volkeren door zijn kracht te dwingen betere dingen na te streven:

---

[1]) K. von Hase, *Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen*, Leipzig 1895, II. Tl, S. 405.

[2]) Leonis XIII P.M., *Carmina, Inscriptiones. Numismata.* Ausg. J. Bach, Köln 1903, S. 92–94. De paus schijnt het jaar 1900 als het eerste van de twintigste eeuw op te vatten en jubileumsbullen, die op de eeuwwisseling betrekking hebben, vertonen dezelfde opvatting, die overigens voor de historie niet bruikbaar is.

Tu pacis almae semina provehe
Irae, tumultus bellaque tristia
Tandem residant improborum
In tenebrosa age regna fraudes.

Mens úna reges te duce temperet,
Tuis ut instent legibus obsequi;
Sitque unum Ovile et Pastor unus,
Una fides moderatur orbem.

De paus verwacht een waarlijk nieuwe tijd onder werkelijke leiding van Christus en gesierd door hernieuwde pietas [1]). Het jubeljaar is in dit gedicht alleen maar aangeraakt in één regel, die herinnert aan de opening van de limina apostolorum op de vigilia van Kerstfeest, een week vóór het begin van het jaar 1900. Maar het is duidelijk, dat juist die opening het keerpunt der periode voorstelt en dit heeft bijzondere betekenis voor Rome. Immers, tot de rampen der 19de eeuw behoort in de gedachtengang van Leo XIII de knechting van Rome. Hij klaagt:

Quo cessit Urbis, principis urbium,
Nullo impeditum servitio decus?
Quam saecla, quam gentes avitae
Pontificum còluere sedem?

Het is Roma, dat ook de tegenwoordige paus voor alle gelovigen in Christus, ,,van welke natie ook'', een tweede vaderland noemt; waarvan Leo XIII zeide, dat ,,de Zaligmaker uit alle steden Roma alleen heeft verkoren voor zijn voortreffelijkste en hoogste gaven aan de mensen en het zich zelf geheiligd heeft''; waarvan Pius XI (1925) heeft gezegd: ,,wat kan doeltreffender zijn voor de hereniging der

[1]) De inhoud van verschillende strofen uit het Carmen saeculare zou men kunnen vergelijken, b.v. de 12de en de 15de:

di, probos mores docili iuventae,
di, senectuti placidae quietem,
Romulae genti date remque prolemque
et decus omne.

iam fides ac pax et honor pudorque
priscus et neglecta redire virtus
audet adparetque beata pleno
copia cornu.

mensen en der volkeren, dan dat een ontzaglijk aantal pelgrims van alle kanten naar Roma samenstroomt, dit tweede vaderland van alle katholieke volkeren en bij de éne Vader samenkomt." Hiermede wordt het beeld opnieuw getekend, dat in de middeleeuwen veel opvallender was dan het in de moderne tijd zijn kan: een christelijk Europa, dat zichtbaar gericht en in beweging is naar dat éne punt: Roma. De bedoeling ervan is duidelijk en niemand, die haar beter zal beseffen en met meer gevoel beamen dan de Italiaan, met name de Romein zelf, voor wie l'anno santo een taal spreekt geladen met de onnoemelijke rijkdommen ener bijna onuitputtelijke historie.

In de reeds aangehaalde tekst van Frederik van Heilo wordt – met veel critiek – het volksverhaal medegedeeld, dat er te Rome gouden poorten in de St Pieterskerk zijn, geregeld gesloten, maar die aan het begin van het jaar van gratie vanzelf opengaan, zonder enige hulp van mensen of engelen of goddelijke kracht en dat ieder, die er door kan komen, algehele vergeving van zonden verkrijgt, doch dat het een teken van doodzonde is, wanneer iemand, ondanks alle moeite, die hij doet, niet door de openstaande deur heen kan komen. De porta aurea, die geopend wordt aan het begin van het heilige jaar moet inderdaad zijn van omstreeks de tijd, waarin Frederik van Heilo schreef [1]). Behalve verschillende andere getuigenissen kennen wij een schilderij van Rogier van der Weyden, die het bewijst. De schilder kwam, niet om de kunst maar als vroom pelgrim in het jubeljaar 1450 te Rome [2]), waarheen hem trouwens zijn roep als voortreffelijk kunstenaar reeds bleek voorafgegaan te zijn. Van der Weyden behoorde zeker tot die, naar het oordeel van Huizinga, meer uitzonderlijke middeleeuwers, wier geestelijk leven een diepe grondslag en een evenwichtig vast verloop had, zodat hij altijd bij elk onderwerp, waaraan hij arbeidde, het verband met het geheel van de christelijke leer voor ogen had [3]). Doch dit doet er thans minder toe. Rogier van der Weyden heeft een portret van Meliaduse d'Este geschilderd, die als officieel afgevaardigde van zijn broeder, vorst Lionello, te Rome kwam en in wiens gevolg de schilder zich bevond [4]). Op dit portret nu heeft Meliaduse de gouden hamer in de hand, die

[1]) *Ritus servandi in aperitione et clausura portae sanctae*, Romae 1775.

[2]) Barthol. Facius, *De viris illustribus*, Florentiae 1745, p. 45, 49.

[3]) Max J. Friedländer, *Die Altniederl. Malerei*, II, *R. v. d. Weyden und der Meister von Flémalle*, Berlin 1924, S. 46, 47.

[4]) J. Hoogewerff, *Vlaamsche Kunst- en Italiaansche Renaissance*, Mechelen–Amsterdam (1935), blz. 31. Reproductie o.a. bij Friedländer, *a.a.O.*, XX en bij A. H. Cornette, *De portretten van Jan van Eyck*, Antw.-Utrecht 1947, afb. 27, blz. 61.

paus Nicolaas V gebruikt had bij de opening der porta aurea en aan hem ten geschenke had gegeven. Deze deur heeft een bijzondere betekenis, die samenhangt met de voorstelling van de levensvernieuwing die het Heilige Jaar bedoelt. Ieder weet, dat de paus bij de openingsplechtigheid met het versikel uit Psalm 117 : 19 (Vulg.), aperite mihi portas iustitiae, bidt om de opening van de poorten der gerechtigheid. Het overschrijden van de drempel betekent het grote moment van de overgang en het ligt voor de hand hier aan de antieke godsdienstige betekenis van de poort te herinneren. Leopold denkt aan het juk uit de geschiedenis van de Horatiërs en de Curiatiërs, waar de schuldige aan de zustermoord onder door moet gaan om deze te verzoenen. ,,Een gemakkelijke manier om zijn zonden kwijt te raken'', voegt hij er aan toe. Beter ware geweest in dit verband te spreken van een manier, die ons vreemd geworden is. Men vraagt zich bij het lezen van een dergelijke opmerking af, op welke grond overigens dit element in de jubeljaar-viering wèl met een ritus van het oude Rome en de hoofdzaak niet met die van de saeculum-viering in verband gebracht zou mogen worden. Wanneer wij dit dan wel doen, geven wij ons rekenschap van het oude, bekende gegeven van de Spaanse pelgrim Pedro Tafur, die in 1437 mededeelt, dat er een poort te Rome is, waar het asylrecht aan verbonden was en die hij met de poort, die aan het begin van het jubeljaar geopend werd, in verband brengt [1]. Hij zoekt naar een verklaring en vertelt o.m. de legende, dat keizer Constantijn de Grote aan paus Sylvester had verzocht, dit asylrecht – blijkbaar oud-romeins – ook aan christenen te verlenen. Dit is natuurlijk geen verklaring en toch helpt de Spanjaard zelf ons op weg om er een te vinden. Hij noemt de bedoelde poort nl. puerta tarpea en dit is merkwaardig. Het is een vraag of gedurende de middeleeuwen de namen rupes tarpeia of saxum tarpeium wel in gebruik zijn gebleven. De 12de eeuwse Mirabilia urbis Romae bewaren er echter een herinnering aan, als zij zeggen, dat Caesar ,,in Tarpeium'' en ,,in templum asilis'' is gedood'' [2]. Deze herinnering heeft Pedro Tafur blijkbaar ook en hij verbindt zijn puerta tarpea met dat asylrecht. De onderstelling ligt nu voor de hand, dat hij denkt aan de oude poort, door Varro porta Pandana genoemd [3]), op de Capitolinus,

---

[1]) *Andanças é Viajes de Pedro Tafur*, p. 37; *The Cath. Enc.*, i.v. Jubilee; zie echter ook Behringer, *a.a.O.*, S. 575, Anm. 2: in de kerk van het Lateraan reeds een opening der h. poort in 1423.

[2]) H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom im Alterthum*, 2. Bd., Berlin 1871, S. 462–464.

[3]) Varro, *ling. lat.*, V, VII, 41 en 42; pandana van pando, openen.

meer in het bijzonder op de overgang naar het saxum tarpeium, die het graf markeerde van Tarpeia, de Vestaalse maagd, die het grote verraad aan Rome heeft gepleegd in de oorlog met de Sabijnen. Weliswaar stond deze poort altijd open en wordt de jubeljaar-poort telkens slechts voor een bepaalde tijd geopend. Toch zal deze poort bedoeld zijn. Zij is, aldus Kristensen [1]), de poort van de overgang van deze wereld naar die van de vijand, de aartsvijand van Rome, maar die tegelijkertijd de heiland was, de god der onderwereld, de heer van de rijkdom der aarde, Dis Pater, voor wie Tarpeia, die hem immers gewijd was, haar geopend had, daardoor haar heiliging verwerkelijkende. Dit is wel een zeer bijzonder geval van de betekenis van de poort als moment van de overgang tussen twee sacraal verschillende gebieden of perioden, een overgangssymbool bij uitstek. Ondanks de verschillen in bijzonderheden, is het daarom aannemelijk, dat Pedro Tafur ons hier op het rechte spoor brengt om de herkomst van de portae aureae der jubel-basilieken wezenlijk te kunnen verklaren. De poort past bij de overgangs idee van het jubeljaar. Anno santo betekent de overgang van de oude naar een nieuwe levensperiode der wereld, een overgang die, zoals wij zagen, naar christelijke voorstelling reeds is geschied maar die ook eschatologisch is en daarom altijd weer geschieden kan [2]).

---

[1]) W. B. Kristensen, *De rijkdom der aarde*, *a.w.*, blz. 310 vlg.; vgl. *De ark van Jahwe*, *a.w.*, blz. 191, vlg. over de symboliek van de deur.

[2]) Chiminelli heeft heel wat kleurrijke gegevens over de viering der jubeljaren bijeengebracht, die interessant zijn om te lezen. De Nederlandse bewerking voegt daar verschillende gegevens, ook uit onze geschiedenis en letterkunde, aan toe. De keuze daarvan is eenzijdig maar ook een enkele maal volstrekt onjuist. Op een onjuistheid zij hier gewezen. Chiminelli noemt bij elk jubeljaar de grote figuren, wier komst te Rome opgevallen is, zo Dante in 1300. In 1600, zegt hij, had kardinaal Cesar Baronius het voorrecht een familielid van Calvijn in de schoot der kerk op te nemen, die bij het Doopsel de naam van Juste Calvin veranderd wilde zien in Juste Baronio. Dit is een grotendeels onware voorstelling. De persoon in kwestie was een Duitser, Justus Kahl, latijn Calvus of Calvinus, geboortig uit Wetter in Hessen, oorspronkelijk gereformeerd theoloog te Marburg, die in 1602, niet in 1600, naar de R.K. kerk is overgegaan. Hij heeft in het geheel geen verwantschap met de hervormer van Genève. Wij kennen zijn geschiedenis en geschriften met nauwkeurigheid. Zie G. Buschbell in *Histor. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft*, 22, 1901, S. 298–316; H. Schrohe, *ib.*, 47, 1927, S. 297–308; Pastor, *Gesch. der Päpste*, 11. Bd., 1927, S. 757 en Anhang, Nr 72; *Lex. f. Theol. und Kirche* i.v. Calvinus.

SARTRE EN ZIJN BETEKENIS VOOR DE THEOLOGIE[1])

DOOR

G. C. VAN NIFTRIK

Amsterdam

Het is een enigszins hachelijke onderneming over de betekenis van Sartre voor de theologie te spreken, wanneer men met dit onderwerp bedoelt een *positieve* betekenis van het denken van Sartre voor de theologie in het licht te stellen. De gehele christenheid schijnt het er over eens te zijn, dat Sartre verwòrpen moet worden. De paus heeft zijn boeken op de index geplaatst en ze daardoor aangewezen als schadelijk voor het zieleheil der gelovigen. Prof. Dr S. U. Zuidema schrijft in het Weekblad „Trouw" (25 Februari 1949): „Sartre is vóór alles atheïst. En daarvan lees ik in de Bijbel: „Zou ik niet haten, die u haten? Tot *vijanden* zijn zij Mij" ". En in zijn oratie „De mensch als historie" van 9 Juni 1948 ter gelegenheid van zijn ambtsaanvaarding aan de V.U. zeide dezelfde hoogleraar: „Zo is de existentie-philosophie een openbaring òf van een onverhulde vijandschap tegen God en tegen het christelijk geloof, òf van de overtuiging, dat het christelijk geloof in ieder geval in onzen tijd heeft afgedaan, en vervangen dient te worden" (p. 15). En inderdaad: wanneer men alleen let op het aggressieve atheïsme van Sartre, op het gebrek aan zedelijkheid in de christelijk-geijkte zin van het woord, op het rationalisme en het materialisme van zijn standpunt, dan is er weinig reden om hier voor de theologie enige winst te verwachten.

Toch zullen wij er goed aan doen niet al te snel aan Sartre voorbij te gaan.

Sertillanges haalt in zijn in 1948 verschenen belangrijke werk „Le problème du mal" (I) bij de bespreking van Sartre, voor wie hij geen enkel waarderend woord vinden kan, een uitspraak van Gustave Thibon aan: „l'absence de Dieu circule avec l'intimité d'une présence." Dat betekent in zijn mond een veroordeling; men kan het echter ook ànders verstaan. Egon Vietta schreef in 1946 een klein boekje over Sartre met als titel: „Theologie ohne Gott". Stellig atheïstisch: ohne Gott!, maar nochtans... theologie! In dit boekje

---

[1]) College 3e Universiteitsdag Amsterdam, Zaterdag 8 October 1949.
Rede 4e lustrum Collegium Theologicum Septimum, Geb. K. en W., Utrecht, Dinsdag 25 October 1949.

komt op S. 54 de merkwaardige uitspraak voor: „Lange ist die abendländische Philosophie dem religiösen Urerlebnis nicht mehr so nahe gekommen." Men wordt bij het lezen van Sartre telkens weer herinnerd aan de uitspraak van Barth: „man kann gar nicht Gegner der Theologie sein, ohne selber Theologe zu werden" (Die protest. Theologie im 19. Jahrhundert, Zollikon 1947, S. 2).

De theologie is in het verleden wel eens wat al te gemakkelijk aan haar verklaarde tegenstanders voorbijgegaan. Wij behoeven alleen maar de namen Feuerbach en Nietzsche te noemen. Men zou een lezing over Sartre kunnen en moeten beginnen op de wijze, waarop Barth zijn bespreking van Ludwig Feuerbach begon: „Man könnte sich fragen, was Ludwig Feuerbach in einer Geschichte der Theologie zu schaffen hat, er der Philosoph, der auch in den Annalen der Philosophie nicht einmal als Idealist wenigstens, sondern in der von der Theologie scheinbar entferntesten Ecke der Sensualisten, Positivisten oder gar Materialisten aufgeführt wird, er der mit einem Eifer wie wenige seines Zeichens seiner Lebtage geradezu Antitheologie getrieben hat" (Die Theologie und die Kirche, München 1928, S. 212). Iets dergelijks ware ook met betrekking tot Sartre te vragen. En tòch is gebleken, dat èn Feuerbach èn Nietzsche de christelijke theologie enkele vragen te stellen hadden, die de theologie alleen maar tot haar schade achteloos voorbij kon gaan. Merkwaardig genoeg komt ook van R.K. zijde de vermaning tot ons om aan het Franse existentialisme niet achteloos voorbij te gaan en het af te doen op de wijze van Prof. Zuidema. Op het vijfde lustrum van de R.K. universiteit van Nijmegen, dit jaar gevierd, heeft Prof. Dr J. A. J. Peters een rede gehouden over „Hedendaags denken en christelijke geest", opgenomen in de bundel „Denken uit geloof en leven in de tijd" (Spectrum, Utrecht 1949, blz. 59 vv.). Daarbij worden wij aldus vermaand: „Na positivisme en idealisme zijn thans phaenomenologie en existentialisme aan bod om den sprong in de waarheid te wagen. Ontdaan van hun eenzijdigheden en herleid tot het wezenlijke, moeten deze methoden en mentaliteiten opgenomen worden in de synthese, waarnaar het thomisme op weg is" (blz. 76). Prof. Peters is van mening, dat de R.K. theologie, in casu het thomisme, in zelfverzekerdheid vroegere kansen gemist heeft; dat moet niet weer gebeuren. En wij zeggen het hem vanmiddag na met het oog op de protestantse theologie. Prof. Peters erkent, dat het existentialisme „in prachtige analyses den geheel eigen aard van de menselijke essentie voor ons (heeft) opengelegd" (blz. 77) en komt

tot de conclusie, „dat de vraag naar den zin van de menselijke existentie de grondvraag is van dit uur –, dat de mens weer gevoelig is geworden voor de intieme innerlijkheid der personele verhoudingen, voor het „ik" en het „gij", dat er zich een wending voltrekt van de abstracte algemeenheid der mathematische rede naar een hoger intellectualisme, waar waarheid en liefde elkaar conditioneren en insluiten..." (blz. 77 v.). Wij laten de formulering van een en ander gaarne voor rekening van Prof. Peters om dan toch met voldoening te constateren, dat hier een poging wordt gewaagd om het waarheidselement van het existentialisme in het geheel van het thomistisch denken te verdisconteren. Trouwens, aan de Universiteit van Leuven is Prof. Dr A. de Waelhens met een dergelijke poging bezig. Het zou nu toch wel zéér te betreuren zijn, als de protestantse theologie, die er altijd prat op heeft gegaan zoveel meer *open* te zijn naar de zijde van het contemporaine philosophische denken, niet méér wist op te brengen dan een herhaling van de invectieven van Prof. Dr S. U. Zuidema. Gelukkig is er hier een wolkje als eens mans hand aan de Nederlandse protestants-theologische hemel te bespeuren. Ik bedoel niet het college van deze middag; zó pretentieus ben ik niet. Ik bedoel enkele uitspraken in het laatste boek van Prof. Dr G. van der Leeuw: „Sacramentstheologie" (Nijkerk 1949). Direct al in de inleiding merkt Prof. van der Leeuw op, dat het existentiële denken in hoge mate affiniteit bezit tot het bijbelse denken, „een affiniteit, die onafhankelijk is van het resultaat, waartoe de toepassing van de existentiële methode leidt en dat in vele gevallen zo ver als mogelijk afstaat van den inhoud der christelijke openbaring. De theoloog, die zijn denken metterdaad in het bijbelse wil grondvesten, kan dan ook beter terecht met den existentialist, zelfs met den atheïstischen existentialist dan met den idealist" (blz. 6). Om deze affiniteit van het bijbelse denken en het denken der existentialisten gaat het mij. De betekenis van Sartre voor de theologie bestaat in de *structuur* van dit denken. Vanzelfsprekend niet in de resultaten. Wanneer Simone de Beauvoir, la Sartreuse, aan het einde van haar roman „L'invitée" Françoise haar lastige invitée Xavière ter dood laat brengen door een gaskraan open te zetten om haar verhouding met Pierre te redden, en wanneer de roman dan eindigt met de woorden: „Elle avait enfin choisi. Elle s'était choisie" –, dan weten wij, dat wij hier te doen hebben met de vrijheidsleer en de ethiek van Sartre, waarbij de mens in volkomen autonomie kiest en zichzelf zijn waarden schept, zoals dezelfde schrijfster in „L'existentialisme et la

sagesse des nations" (1948) het geformuleerd heeft: „c'est moi, qui, choisissant mes buts, en fonde la valeur" (p. 45), en dan weten wij tevens, dat wij hier, wat het resultaat betreft, een eindweegs verwijderd zijn van de Bijbelse ethiek, waarin God het leven van de naaste beschermt tegen mijn haat en zelfhandhaving. En tòch houd ik vol, dat de *structuur* van dit ethische denken affiniteit bezit met het ethische denken van de Bijbel: een christen is niet geroepen allerlei objectieve waarden te dienen en te gehoorzamen: de objectieve waarde van de eigendom, het gezag, het huwelijk enz., maar Gods geboden zijn alle morgen nieuw: „Der im Glauben Handelnde ist immer frei; er liegt, locker wie ein Pfeil auf dem Bogen des Schützen, auf Gottes Hand" (Emil Brunner, Gott und Mensch, Tübingen 1930, S. 38). En als Sartre goed rationalistisch betoogt, dat God er niet *is*, omdat God tegelijk hoogste bewustzijn, pour soi, zou moeten zijn èn een zijn, dat zichzelf volkomen genoeg is, dus het hoogste pour soi in de zelfgenoegzaamheid van het en soi, en dat dat onmogelijk is, omdat het pour soi nooit zelfgenoegzaam en het en soi nooit bewust kan zijn, dan worden we door dit betoog geen atheïsten gelijk Sartre, maar gaan wèl beter begrijpen wat Paulus bedoelde, toen hij in 1. Cor. 8 : 5 aan de gemeente van Corinthe zei, dat de *λεγόμενοι θεοὶ εἰσὶν, zijn, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ*, maar dat God de Vader, uit Wie alle dingen zijn, en de Heer Jezus Christus, door Wie alle dingen zijn, niet *is* gelijk de *λεγόμενοι θεοὶ*, zodat de apostel in vers 6 het werkwoord „zijn" vermijdt en zegt: *ὑμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ*, voor u één God de Vader. De God des *Bijbels* leren wij inderdaad alleen door *openbaring* kennen – nooit door de rede noch als postulaat van onze practische Vernunft. Die God *is* er niet, zoals de goden er *zijn*.

Ik zou de theologie willen oproepen tot een aandachtige studie van het existentialisme. Wij moeten namelijk niet vergeten, dat de theologie, voornamelijk de dogmatiek, geen woord kan zeggen zonder philosophische begrippen te gebruiken. Ook het meest naïeve christelijke getuigenis gebruikt woorden en begrippen, die een eigen inhoud en betekenis hebben. Hoe naïever wij in deze zijn, hoe meer kans wij lopen, dat de philosophische begripsinhoud van de door ons gebruikte woorden en begrippen gaat héérsen over het kerugma, dat wij méénden zo kinderlijk te vertolken. Omdat wij nu eenmaal mensen zijn, die voor ons christelijke getuigenis menselijke woorden en begrippen nodig hebben, zal de theologie altijd belangstelling, zelfs intense belangstelling moeten hebben voor de philosophie. Het

is inderdaad een verheugende zaak, dat de dogmatiek in de laatste decenniën steeds beter is gaan zien, dat in de loop der eeuwen tot op deze dag toe het bijbelse kerugma steeds weer is scheef getrokken door de heerschappij van een philosophisch denken – ik noem bijv. de wijze, waarop het *philosophisch* denken over een philosophisch opgevatte onveranderlijkheid Gods de leer der praedestinatie op ònbijbelse wegen heeft geleid. Het is daarom óók goed, dat de dogmatiek haar zelfstandigheid tegenover de philosophie vindiceert; deze laatste zal over haar *niet* heersen. Maar het is een kwade zaak, als deze emancipatie der dogmatiek onverschilligheid tegenover de philosophie gaat betekenen, en ik vrees, dat dat in deze jaren bij vele theologen het geval is. Ook de dogmatiek, die zich aan de heerschappij van de philosophie ontworsteld heeft, heeft woorden en begrippen nodig. Het is niet onverschillig aan *welke* vorm van philosophisch denken wij die ontlenen. Wij zullen ze altijd ontlenen aan *enige* vorm van philosophisch denken, waarbij wij hebben te bedenken, dat de zwaarste belasting van het kerugma gevormd wordt door de zgn. naïeve, kinderlijke, ongereflecteerde wijze van spreken van the man in the street. Een zelfstandige dogmatiek zal altijd eclectisch te werk gaan. Dit past bij haar positie als regina scientiarum. Dit eclecticisme gaat *niet* uit van de gedachte, dat alle vormen van philosophisch denken even veel of even weinig waard zijn. De éne vorm is méér en de andere vorm is minder waard. De éne philosophie heeft méér en de andere philosophie minder affiniteit met het Bijbelse denken. De aansluiting bij een philosophie zal dus nooit een slaafse mogen zijn. Een zeker eclecticisme is geboden. Maar aangezien het kerugma in een *bepaalde* tijd vertolkt moet worden, zal de theologie de confrontatie met de contemporaine philosophie nooit kunnen ontlopen. Thomas heeft gemeend Aristoteles te kunnen gebruiken; de Coccejanen sloten zich bij Descartes aan. Schleiermacher exploiteerde de Romantiek, Ritschl Kant, Troeltsch de Badener School, de jonge Barth de Marburger School van het Neo-Kantianisme. En achteraf moeten wij zeggen, dat deze aansluitingen het Bijbelse kerugma steeds op de één of andere wijze hebben bezeerd en geschaad. Ook als Bultmann zich bij Heidegger aansluit, blijft het kerugma niet onbeschadigd. Mijn bedoeling kan dus vanmiddag zeker niet zijn het pleit te voeren voor een critiekloze aansluiting bij het existentialisme. De dogmatiek blijve vrij en ga haar eigen kennisweg. Zij is een wetenschap sui generis. Maar zij zal zich toch met de philosophie moeten bezig houden. En in deze tijd zéker met het

existentialisme. Alleen reeds om het feit, dat de prediking der Kerk, waarmede de dogmatiek zich critisch bezighoudt, in *deze* tijd het Bijbelse kerugma moet vertolken en vertalen. Het is buiten kijf, dat het levensbesef van *deze* tijd en van de mensen *dezer* generatie terug te vinden is in de geschriften van de Franse existentialisten. Men stelle zich maar op de hoogte van het aantal edities, dat de romans dezer schrijvers beleven. En als dan óók nog mocht blijken, dat de structuur van dit existentiële denken affiniteit bezit met het Bijbelse denken, méér dan het idealistische denken van een vorige periode, dan is er overvloed van reden voor de dogmatiek om zich intens met Sartre en de zijnen bezig te houden. – Het zij mij nu vergund op een *drietal* punten de affiniteit der structuur van het existentialistische met het Bijbelse denken nader aan te tonen.

I. Als eerste punt noem ik het probleem van de lichamelijkheid van de mens. Ik begin juist met dit punt, omdat hier onze geijkte theologie van rechts en van links het meest correctie behoeft. Prof. de Waelhens van Leuven heeft de mening verkondigd, „dat na verloop van jaren de uiteenzettingen van Sartre over de lichamelijkheid wellicht het belangrijkste deel van zijn philosophie zullen blijken" (aldus Dr C. A. van Peursen, Riskante philosophie, Amsterdam 1948, blz. 21). Daarom is het jammer, dat Dr B. Delfgaauw in zijn instructieve boekje „Wat is existentialisme?" (Amsterdam 1948) Sartre doorlopend tekent als een Cartesiaan, die is afgevallen van Heidegger, en te weinig oog heeft voor de phaenomenologische beschouwingen, die Sartre ten beste geeft. Dr Delfgaauw meent bij Sartre geregeld de identificatie van het pour soi, het bewustzijn, en de menselijke werkelijkheid te kunnen waarnemen. Sartre identificeert volgens Dr Delfgaauw voortdurend mens en bewustzijn, een identificatie waartégen juist de hele philosophie van Heidegger is gericht. Daarom vindt Dr Delfgaauw Sartre een achteruitgang bij Heidegger. Hij vindt bij Sartre weer alle onoverkomelijke moeilijkheden terug, die uit Descartes' scheiding tussen bewustzijn en lichaam voortvloeien (blz. 88). Sartre is voor Dr Delfgaauw een rationalist en een Cartesiaan. „Weliswaar," zo vaart hij voort, „wordt achteraf nog vastgesteld, dat dit bewustzijn steeds aan een lichaam gebonden is, maar deze vaststelling verbreekt enkel de consequentie van het betoog, dat de volstrekte identiteit van menselijke werkelijkheid en bewustzijn tot uitgangspunt heeft" (blz. 82). Nu heeft Dr Delfgaauw in zóverre gelijk, dat er stellig een grote mate van spanning

bestaat tussen Sartre's metaphysische beschouwingen en zijn phaenomenologische beschouwingen. Het gaat m.i. echter *niet* aan Sartre vast te nagelen op zijn metaphysische beschouwingen, die inderdaad berusten op het dualisme van en soi en pour soi, en zijn phaenomenologie als een bijkomstigheid, als een vaststelling achteraf, te beschouwen. Men zal de ontologie van Sartre toch moeten zien in het licht van zijn phaenomenologie, die het grootste deel van ,,L'être et le néant'' beslaat. Maar zeker! Spanning blijft er hier. Het schijnt, dat Maurice Merleau-Ponty in deze de verbetering van Sartre betekent. Prof. de Waelhens verzekert in een artikel in het ,,Algemeen Nederlands Tijdschrift voor wijsbegeerte en psychologie'' van Mei 1947 in zijn artikel ,,De Franse wijsbegeerte tijdens en sedert de oorlog'' (p. 120 sqq.), dat Merleau-Ponty, ,,refuse toute concession au rationalisme sartrien'' (p. 129). Hij streeft naar een ,,evenwichtige, harmonische, wel genuanceerde leer, die noch de geest ten gunste van het lichaam noch het lichaam ten gunste van de geest wil ontkennen. Ze streeft er naar, te bewijzen dat het vlees altijd in enig opzicht geest en de geest in enig ander opzicht vleselijk is. Dit existentialisme... wil met beslistheid rationalisme èn empirisme bestrijden... Het bestendig doel van de filosofie van Maurice Merleau-Ponty zal dan ook zijn, aan te tonen dat in ieder van de houdingen, welke ons bestaan met betrekking tot de wereld aanneemt, zich een zijnswijze openbaart, die noch tot die van een ding noch tot die van een zuiver bewustzijn herleidbaar is... Ondanks de geweldige moeilijkheden van een onderneming, die van te voren veroordeeld is alle hulp van reeds op dit gebied gedane onderzoekingen, omdat deze noodzakelijk besmet zijn met de veronderstellingen van empirisme of rationalisme en dus de stelling van Merleau-Ponty ontkennen, af te slaan, zijn de verkregen uitkomsten verrassend en laten nog belangrijker uitwerkingen voorzien. Voor de eerste maal heeft de gedachte, dat het menselijk bestaan zijn-in-de-wereld is, opgehouden een blote formule te zijn, die de onbegrijpelijke verbinding van een zuiver bewustzijn met een lichaam-voorwerp zonder succes maskeert. Sartre had over dit probleem reeds diep doordringende dingen gezegd, maar hij was niet in staat om er de winst van te bewaren ingevolge het radicale dualisme waarmee hij in-zich en voor-zich scheidt'' (p. 127 sq.). Aldus Prof. de Waelhens. Ik kan over Merleau-Ponty niet oordelen, omdat ik hem niet gelezen heb. Wel kan ik zeggen diep onder de indruk gekomen te zijn van de wijze, waarop Sartre met het probleem der lichamelijkheid worstelt. Wat zou er

voor de christelijke theologie véél gewonnen zijn, als zij met Sartre op Bijbelse wijze kon belijden, Plato toestemmende, dat het lichaam de individuatie der ziel is: ,,Seulement, il serait vain de supposer que l'âme peut s'arracher à cette individuation en se séparant du corps par la mort ou par la pensée pure, car l'âme *est* le corps en tant que le pour-soi *est* sa propre individuation'' (L'être et le néant, p. 372). Wil men het lichaam een instrument noemen – het zij zo: ,,Cet instrument, nous ne l'employons pas, nous le *sommes*'' (p. 388). Anders gezegd: het lichaam wordt gelééfd en niet gekénd (p. 388). De christelijke theologie, sterk beïnvloed door het Platonisch-dualistische denken over de verhouding van lichaam en ziel, heeft alle eeuwen door geworsteld met deze verhouding. Zij kan alleen maar winst doen met de prachtige uiteenzettingen van Sartre in het nu welhaast beroemd geworden gedeelte van ,,L'être et le néant'' onder de titel ,,Le regard ' (p. 310 sqq.). De man, die door het sleutelgat kijkt uit jaloezie of uit eigenbelang, en zich onbespied waant, *is* geheel en al jaloezie; hij kènt die jaloezie niet: hij *is* jaloezie. Het lichaam van de man, die aan de deur luistert of door het sleutelgat kijkt, is om zo te zeggen helemaal in het pour soi opgenomen. Hij is vrij. Hij lééft zijn jaloezie. Hij is pour soi (p. 317). Maar als hij dan stappen in de gang hoort en beseft, dat iemand naar hem kijkt, dan gebeurt er ook iets met zijn lichaam: hij verstijft, zijn bloed stolt, hij is tot object, tot en soi geworden. De ervaring van het lichaam als pour soi kan ineens omslaan tot de ervaring van het lichaam als ding, als en soi. Twee mensen, die elkaar liefhebben, leven hun liefde niet *met ziel en lichaam*, maar als engagement libre, zolang niemand naar hen kijkt. Hier is vrijheid. Maar zo spoedig iemand naar hen kijkt, worden zij gegêneerd en beschaamd: hun lichaam is object, en soi. Het pour soi is zo iets vluchtigs. Zou het pour soi *als* pour soi tegelijk en soi zijn, dàn zou het solide zijn –, dan zou het zijn vrijheid nooit verliezen. Maar pour soi = en soi zou God zijn, en dat is per definitionem een tegenstrijdigheid. Zó is die arme mens un dieu manqué. Er is steeds weer het échec.

Als wij spreken over de betekenis van Sartre voor de theologie, dan zullen wij allereerst moeten wijzen op zijn beschouwingen over de lichamelijkheid, die inderdaad een grote affiniteit met het bijbelse denken vertonen. Prof. Dr G. van der Leeuw zegt in zijn ,,Sacramentstheologie'': ,,Het stoffelijke is... in de laatste jaren in een nieuw, hoewel eigenlijk oeroud licht komen te staan. De platonisch-cartesiaanse scheiding tussen lichaam en ziel heeft voorlopig in alle vor-

men van anthropologie uitgewerkt en maakt plaats voor de conceptie van den mens als geheel. Het inzicht, dat de mens niet een lichaam heeft, maar een lichaam is –, dat zijn stoffelijkheid geestelijk en zijn geestelijkheid stoffelijk is –, dat de geest òf alleen een bepaalde houding van den mens is, die zich zijn menselijkheid bewust wordt, òf iets, dat niet bij hem hoort, maar dat God hem toelegt (pneuma in den paulinischen zin), maar in géén geval zijn eeuwig deel of zijn hoogste eigenschap, – dit inzicht spreekt uit nagenoeg alle moderne anthropologische pogingen, zowel van geesteswetenschappelijken als van natuurwetenschappelijken, zowel van gelovigen als van nihilistischen huize. Het is ook diep in de theologie doorgedrongen en heeft, sedert Staehlin het voor het eerst stelde, o.a. de gedachten over onsterfelijkheid en opstanding grondig gewijzigd. En ook hier geldt, dat de moderne beschouwingen veel dichter staan bij het bijbelse denken over den mens dan de gebruikelijke, zelfs dan wanneer het resultaat van het bijbelse geheel verschilt en de geest wordt beschouwd als een afdwaling, een ziekte, een dwaze hoogmoed van een razend geworden insect of een pathologischen aap, zoals dat onder invloed van Nietzsche en Klages geschiedt" (t.a.p., blz. 7).

De wetenschappelijke theologie heeft nu zo langzamerhand wel ingezien, dat het Griekse woord ψῦχή in het Nieuwe Testament door „leven" en niet door „ziel" vertaald moet worden. De wetenschappelijke theologie maakt zich steeds meer los van het mensbeeld, dat de christelijke theologie vele eeuwen onder invloed van Plato, Philo en het idealisme heeft verdedigd –, maakt zich los van het dualisme van lichaam en ziel. Tot de kerken is dit nauwelijks nog doorgedrongen, getuige de bejegening, die men ervaart, wanneer men de onsterfelijkheid der ziel als gangbaar leerstuk durft aanvallen. Prof. Dr J. N. Sevenster heeft in zijn inaugurele oratie van 1946 („Het begrip psyche in het Nieuwe Testament") vanuit de exegese, over het Nieuwe Testament gezegd: „Er wordt niet verachtelijk over het lichaam, niet verheerlijkend over de ziel gesproken. Het lichaam wordt niet gedegradeerd beneden de ziel, de ziel niet hoog verheven boven het lichaam..." (blz. 20). En verder: „Ook de ziel behoort in het N.T. bij den mensch in al zijn menschelijkheid tegenover God, die alleen God is, en met wien de mensch niet als vanzelf krachtens zijn ziel verwant is" (blz. 27). Dit alles is als aanval op het heersende dualisme, dat de ziel zoveel hoger stelt dan het lichaam, en God maakt tot een redder van *zielen* in plaats van een redder van *mensen*,

van het hoogste belang. Maar het is nog maar vóór-arbeid. Hoe moeten wij ons toch die eenheid van lichaam en ziel denken? En dan staat het voor mij vast, dat de existentialistische philosophie aan de theologische anthropologie vingerwijzingen geeft, die zij alleen maar tot haar schade verwaarlozen kan. Hier wordt getracht de mens als een eenheid te zien en het probleem van zijn lichamelijkheid te doordenken. Dat is bijbelser dan het spiritualisme van een christenheid, die de hemel maakt tot een spookhuis vol verloste zielen, en geen raad weet met de belijdenis van het Apostolicum: „Ik geloof de wederopstanding des vleses." – We *zijn* er met betrekking tot de christelijke anthropologie nog làng niet. Maar in ieder geval heeft de wetenschappelijke theologie de oude platonisch-cartesiaanse positie verlaten. Dat stelt haar voor de taak nu op meer bijbelse wijze het raadsel van de mens te doordenken. Het moet ons niet verdrieten daarbij naar de atheïst Sartre te luisteren. Feuerbach is een eeuw geleden door de christenheid verworpen, omdat hij het Jenseits Gods in het Diesseits des mensen verleggen wilde. Men beschuldigde hem toen van een loochening Gods. Maar men zag *niet* in, dat de loochening van de relatie van het Jenseits Gods tot het Diesseits van de mens – en dat Diesseits is de héle mens naar ziel en hart, maag en lichaam – óók een loochening Gods kan betekenen. „...gerade ein einseitiger Idealismus und Spiritualismus könnte die Lehre von Gott in besonders gefährlicher Weise in den Verdacht einer menschlichen Illusion bringen. Es fragt sich ja, ob die Entsprechung Gottes nicht wirklich jener ganze Mensch ist, Seele und Leib, von dem Feuerbach offenbar reden wollte. Es fragt sich, ob er mit seinem Protest den radikalen Osterglauben, den Fleisches-Auferstehungs-glauben der alten Christenheit, der noch heute der der orientalischen Kirche ist, nicht auf seiner Seite hat," zoals Karl Barth geschreven heeft („Die protestantische Theologie im 19. Jhrhdt.", S. 488).

Iets dergelijks zou met het oog op Sartre gevraagd kunnen worden. – Met de erkenning der lichamelijkheid als integrerend deel onzer menselijke existentie *is* de theologische anthropologie er echter niet. *Hoe* is de verhouding van ziel en lichaam, van vrijheid en lichamelijkheid? Barth heeft in een uiterst belangrijk deel van het laatst verschenen deel der *Kirchliche Dogmatik* (III, 2; 1948) een poging gedaan om hier een oplossing te bieden, uitgaande van de belijdenis van Jezus als „der *ganze* Mensch". De Leitsatz boven deze § 46 luidt aldus: „Durch Gottes Geist ist der Mensch das Subjekt,

die Gestalt und das Leben eines stofflichen Organismus, *die Seele seines Leibes* – beides ganz und zugleich: in unaufhebbarer Verschiedenheit, in untrennbarer Einheit, in unzerstörbarer Ordnung" (III, 2, 391). In weerwil van mijn grote dankbaarheid voor deze uiteenzettingen, die waarlijk nieuw zijn in de theologische anthropologie, heb ik het gevoel, dat hier tòch nog te veel van het oude Griekse dualisme is overgebleven. Barth wijdt in K.D. III, 2 slechts weinig aandacht aan het existentialisme: de dogmatiek gaat haar eigen weg en de theologische anthropologie ontwikkelt haar stellingen door te zien op *de* Mens, Jezus Christus. Het wil mij echter voorkomen, dat het uitgangs- en oriëntatie-punt: Jesus, der *ganze* Mensch! nog vruchtbaarder gemaakt zou kunnen worden voor de overwinning van het onbijbelse dualisme. En wel in de richting van hetgeen door Hans Redeker in zijn mooie boek „Existentialisme" (1949) aldus in navolging van Sartre is geformuleerd: „Niets is alleen lichamelijk (behalve in de dood) en niets alleen bewustzijn. Het bewustzijn is evenwel datgene in ons dat onze feitelijkheid op elk moment transcendeert en doorbreekt, en dat toch eerst op grond van dit lichaamzijn is" (blz. 318).

II. Ik kom tot het tweede punt, dat in nauw verband staat met het eerste. Het gaat wederom om de vraag: wat *is* de mens? Nadat wij iets gezegd hebben over de mens als *lichaam*, moeten wij nu ook iets zeggen over de mens als *geschiedenis*. Het is over *dit* onderwerp, dat Prof. Dr S. U. Zuidema in Juni 1948 zijn inaugurele oratie gehouden heeft. Existentie *is* geschiedenis. E. Lévinas heeft gelijk als hij zegt: „Ce qui rattache .... la philosophie existentielle à la théologie c'est avant tout son objet même, l'existence, fait sinon théologique du moins religieux" (Jean Wahl, Existence humaine et transcendance, Neuchatel 1944, p. 136). Wat is de mens? Facticité en transcendance, samenwonend binnen één individu, die nooit helemaal pure vrijheid is, maar ook nooit helemaal bepáálde gegevenheid. De mens is èn feitelijkheid èn transcendentie van die feitelijkheid. Ik leef – ik ben voortdurend in beweging – ik handel – ik stel mijn projecten – ik ben *geschiedenis*, d.i. ik ben pour soi, bewustzijn – en dat betekent, dat ik de werkelijkheid irrealiseer in déze zin, dat ik mij *buiten* die werkelijkheid stel: existentie is ek-stase! De mens is *geschiedenis*. Kan ik – om dit met een sprekend voorbeeld duidelijk te maken! – zeggen, dat ik gulzig *ben*!? *Ben*!? Maar ik *ben* niet gulzig, zoals het gras groen is! Op de wijze van het en soi! Zeggen: ik *ben*

gulzig! is mijzelf een zijnswijze toekennen, die mij niet toebehoort! Hier schudt men zijn verantwoordelijkheid van zich af: als men inderdaad gulzig zou zijn, zoals het gras groen is, dan kan er geen verantwoordelijkheid bestaan. Het is mauvaise foi te zeggen: ik *ben* gulzig! zulk zeggen heft het begrip van het pour soi op. Ik kan ook ànders dan gulzig zijn! Maar anderzijds – als de gulzigaard zegt, dat hij *niet* gulzig is, maakt hij zich wederòm schuldig aan mauvaise foi, want daarmede ontkent hij een aantal feitelijkheden, die toch heus tot zijn werkelijkheid behoren, namelijk zijn gulzigheid. Het is mauvaise foi te zeggen: ik ben gulzig, want dat is als en soi niet waar; men is en blijft vrij. En het is óók mauvaise foi te zeggen: ik ben *niet* gulzig. Dìt is het raadsel van de mens, dat hij facticiteit is en tegelijk als pour soi vernieting, neantisatie van die feitelijkheid, vernieting, *niet* vernie*ti*ging! Zó is de mens geschiedenis – ontsnappende aan zijn facticiteit en toch eraan gebonden (Dr A. de Waelhens, Hoofdtrekken van het Frans Existentialisme, Alg. Nederl. Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, Oct. 1947, p. 10 sq.). Als de mens nu eens zijn pour soi de soliditeit van het en soi zou kunnen geven. Hij is in zijn geschiedenis, in zijn project, in zijn existentie steeds bezig met de vernieting van de facticiteit. Maar het pour soi is zo nietig. De geschiedenis van de mens is een échec: het pour soi bereikt nooit de soliditeit van het en soi. Om het met de woorden van Sartre zelf te zeggen: Chaque réalité humaine est à la fois projet direct de métamorphoser son propre Pour-soi en En-Soi-Pour-soi et projet d'appropriation du monde comme totalité d'être-en-soi, sous les espèces d'une qualité fondamentale. Toute réalité humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'En-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'Ens causa sui que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l'homme est une passion inutile" (L'être et le néant, p. 707 sq.). Existentie is transcendentie, geschiedenis, handelen. ,,L'homme se fait." ,,L'homme est l'avenir de l'homme." ,,Je pense donc que l'homme, sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme" (Vietta, a.a.O., S. 56 f.).

Wij moeten spreken over de betekenis van Sartre voor de theologie. Die betekenis zal wel in de eerste plaats hierin bestaan, dat de mens oneindig bescheidener over zichzelf leert denken dan in de cultuur-

periode, die door het idealisme werd beheerst. Ik heb het gevoel, dat de theologen de neergang van het idealisme in deze tijd met zeer groot leedwezen gadeslaan en heimelijk terug hunkeren naar deze inderdaad *Egyptische* vleespotten. ,,Das Erstaunliche... an diesem zwei ten Weltkrieg ist, dasz das europäische Denken die idealistische Position überwunden und theoretisch den Grundstein zu einem neuen Seinsverhältnis gelegt hat: Das ist ein denkerisches Ereignis, das sich nur in langen Zeitspannen austrägt" (Vietta, a.a.O., S. 27). Deze wending heeft haar klassiek document gevonden in ,,La Nausée".

De idealistische mogelijkheid was de mogelijkheid van het kind en van de primitieve mens: de mogelijkheid van het magische woord, le Maître-Mot, dat in staat was alles te veranderen en om te zetten. Het idealisme is de hoogste en laatste bloei van de primitieve mogelijkheid: de dingen *zijn* zoals *ik* ze *noem*. Ik schèp de werkelijkheid. *Ik* leg de wetmatigheid van *mijn* Vernunft in de dingen. Ook *hier*, in deze magisch-idealistische sfeer, bleef nog wel een vage ongerustheid: de dingen zouden nog wel eens ànders kunnen worden *tegen* onze wil: bijv. als een daemonische geest het zo wilde, of als een vijand ons toverwoord, het Maître-Mot, te weten zou komen. Maar deze vage ongerustheid van het idealisme, dat daardoor blijk gaf ook nog wel *iets* te weten van de onbekommerdheid van het en soi tegenover het ijle en nietige pour soi, is heel iets anders dan la nausée. De walging ontstaat tegenover de fundamentele absurditeit van het zijn, tegenover zijn irrationaliteit, zijn niet onderworpen zijn aan enige wetmatigheid. ,,L'existence n'est pas quelque chose qui se laisse penser de loin: il faut que ça vous envahisse brusquement, que ça s'arrête sur vous, que ça pèse lourd sur votre coeur comme une grosse bête immobile..." (La Nausée, p. 167). Als Antoine Roquentin Anny probeert terug te vinden, dan betekent dat in dit dagboek, dat de mens probeert de wereld van de magie terug te vinden als zijn enig mogelijke redding (Claude-Edmonde Magny, Les sandales d'Empédocle, Neuchatel 1945, p. 118 sq.). Ik zeg *niet*, dat het levensbesef van La Nausée het bijbelse is; het is er verre vandaan; nochtans is het idealistische levensbesef met zijn titanisme niet *dichter* bij de Bijbel. Het existentialisme zou de mens van zijn hoogmoedswaan kunnen verlossen, ook al zit er in het existentialisme nog hoogmoed genoeg.

Maar dit is het belangrijkste niet wat in dit verband gezegd moet worden. De existentiephilosophie zou ons als theologen aanleiding kunnen zijn om op een nieuwe wijze te gaan nadenken over het be-

kende woord van Melanchthon: Christum cognoscere est eius beneficia cognoscere. Deze Satz is voor Ritschl aanleiding geworden om zich alleen bezig te houden met de beneficia en de persona op agnostische wijze prijs te geven, waardoor de beneficia abstracte grootheden werden en daardoor niet meer *Christus'* beneficia. Melanchthon heeft het stellig ànders bedoeld dan Ritschl hem geëxegetiseerd heeft. Wie is Jezus Christus? Wij herinneren ons nog maar al te goed het échec van de vele Lebens-Jesu! Het schijnt niet goed mogelijk een biografie van Jezus te schrijven. De Jezus van het kerugma *is* Zijn geschiedenis, Zijn werk, Zijn beneficia. Dáárom moest de Leben-Jesu-Forschung mislukken. Hij is niet een persoon *achter*, verborgen door Zijn werken, beneficia, geschiedenis. Barth heeft het aldus geformuleerd: Jesus *hat* nicht nur eine Geschichte, sondern *ist* selber diese seine Geschichte – er *tut* sein Werk nicht nur, sondern *ist* sein Werk (K.D. III, 2, 69). Men *kan* niet teruggrijpen op Zijn wezen en existentie onder abstractie van Zijn ambt en werk. „Wie die *Geschichte* der göttlichen Rettung für alle und jeden Menschen ganz und gar und ausschlieszlich *Er* ist, so ist *Er* ganz und gar und ausschlieszlich die *Geschichte* der göttlichen Rettung für alle und jeden Menschen. Der Mensch – dieser Mensch – existiert also, indem diese Geschichte geschieht. *Er ist selbst diese Geschichte* (K.D. III, 2, 81). Zó is Hij God en mens – door *deze* Mens te zijn, die niet een metaphysisch wezen heeft, waarover te speculeren ware, àchter Zijn werk en geschiedenis: Hij is als God en mens in enigheid des persoons *deze* geschiedenis, de geschiedenis van heil en genade, de geschiedenis dezer beneficia.

Deze christologische overwegingen zullen ook de theologische anthropologie moeten bepalen. „Das Sein des Menschen ist eine *Geschichte*," zegt Barth (III, 2, 188). En geschiedenis is ook voor Barth het transcenderen van een toestand. „Geschichte eines Wesens hebt darin an, geht darin weiter und vollendet sich darin, dasz etwas, was es nicht ist, ein seiner Natur Transzendentes ihm begegnet, zu ihm hinzu kommt, sein Sein in der ihm eigenen Natur bestimmt, so dasz es seinerseits genötigt und befähigt wird, sich selbst in der Richtung auf dieses Andere und Neue und im Verhältnis zu diesem zu transzendieren. Geschichte eines Wesens findet darin statt, wenn es in *dieser* Bewegung, in *dieser* Veränderung, in *diesem* Verhalten begriffen, wenn die Geschlossenheit seiner Bewegung *in sich* von auszen durchbrochen wird durch eine Bewegung *zu ihm* und die entsprechende Bewegung *aus ihm*, wenn es von auszen

überschritten wird, um dann auch sich selber nach auszen überschreiten zu müssen und zu können" (III, 2, 189). Men zal moeten zeggen, dat het *resultaat* bij Barth een gans ander is dan dat bij Sartre: bij Sartre is het de méns, die de mens maakt door het transcenderen; bij Barth is het menselijke transcenderen van de feitelijke toestand antwoord op en vrucht van de daad Gods, die in ons menselijk leven ingrijpt. En geen wonder: „Das Faktum der Existenz des Menschen Jesus ist es nämlich, in dessen Licht die Bildung und der Begriff der Geschichte im Unterschied zu dem eines bloszen Zustandes, zur Bezeichnung des menschlichen Seins unvermeidlich wird" (K.D. III, 2, 191, 192). Ondertussen zal de overeenkomst in de *structuur* van denken duidelijk zijn. En het zou kunnen zijn, dat de theologische anthropologie haar begripsapparaat zou kunnen verfijnen, wanneer zij met intense belangstelling kennis nam van hetgeen de existentiephilosophie over transcendentie en transcenderen te zeggen heeft.

III. Ik kom tot mijn derde en laatste punt. Wij hebben allereerst gesproken over de mens en zijn lichamelijkheid; daarna over de mens als geschiedenis. Wij eindigen met een enkele opmerking over de *handelende* mens – over het probleem van de *ethiek.*

Vermoedelijk hebben wij de constituerende elementen van Sartre's ethiek het snelst en het eenvoudigst bij elkaar, als wij enkele citaten uit zijn toneelstuk „Les Mouches" verzamelen. Hier is Orestes de representant van de existentialistische ethiek. Elektra, zijn zuster, die aanvankelijk ook de nieuwe ethiek scheen te verstaan, valt toch weer terug in de oude dienstbaarheid aan een orde van vaststaande waarden, waarvan Jupiter en de koning van Argos de representanten zijn. Maar Orestes is vrij – verschrikkelijk vrij. Hij zegt tot Jupiter: „Mais, tout à coup, la liberté a fondu sur moi et m'a transi, la nature a sauté en arrière... et je me suis senti tout seul, au milieu de ton petit monde bénin, comme quelqu'un qui a perdu son ombre; et il n'y a plus rien eu au ciel, ni Bien, ni Mal, ni personne pour me donner des ordres" (Théâtre, p. 101). De vrije mens kent geen vaststaande waarden: „Je *suis* ma liberté" (Théâtre, p. 100). „Car je suis un homme, Jupiter, et chaque homme doit inventer son chemin... je ne reviendrai pas sous ta loi: je suis condamné à n'avoir d'autre loi que la mienne" (Théâtre, p. 101).

Het existentialisme komt met een *nieuwe* moraal. Het verwerpt de moraal van het idealisme, waarbij de mens geroepen werd dienaar

te zijn van een aantal waarden, die als Platonische ideeën boven onze hoofden zouden zweven. Dàt is dienstbaarheid aan Jupiter en aan de koning van Argos. Jupiter zegt in „Les Mouches": „Le secret douloureux des Dieux et des rois: c'est que les hommes sont libres. Ils sont libres, Égisthe. Tu le sais, et ils ne le savent pas" (Théâtre, p. 77). En daarom valt de koning van Argos opnieuw Jupiter in de armen, wanneer deze hem er op wijst, dat zij samen een vaststaande orde van dingen hebben te verdedigen: „Égisthe, ma créature et mon frère mortel, au nom de cet ordre que nous servons tous deux, je te le commande: empare-toi d'Oreste et de sa soeur" (Théâtre, p. 78). En de koning van Argos vat zijn religieus-idealistisch levensplan aldus samen: „Je voulais que l'ordre règne et qu'il règne par moi. J'ai vécu sans désir, sans amour, sans espoir; j'ai fait de l'ordre. O terrible et divine passion" (Théâtre, p. 78).

Het is in christelijke kringen gebruikelijk Sartre en de existentialisten af te doen met een verwijzing naar de schaamteloze wijze, waarop in „L'âge de raison" en in „Le mur" de intimiteit tussen man en vrouw wordt beschreven. Als we hier spreken van *on*zedelijkheid als waarderingsoordeel, lopen we gevaar te vergeten, dat de existentialisten ons een *nieuwe*, een *andere* zedelijkheid willen bijbrengen. Simone de Beauvoir zegt in „Pour une morale de l'ambiguité": „Non seulement nous affirmons donc que la doctrine existentialiste permet l'élaboration d'une morale, mais il nous apparaît même que c'est la seule philosophie où une morale ait sa place" (p. 48). Een nieuw begrip van goed en kwaad doet zijn intree: aanvankelijk is de mens niets; hij moet nog mens worden: il lui *appartient* de se *faire* bon ou mauvais selon qu'il assume sa liberté ou qu'il la renie; bien et mal n'apparaissent que par *delà* la nature, par *delà* tout donné; c'est pourquoi on peut décrire la réalité en toute impartialité; il n'y a jamais lieu de s'en affliger, elle n'est ni triste ni gaie, les faits sont les faits, rien de plus; ce qui importe, c'est la manière dont l'homme dépasse sa situation", schreef Simone de Beauvoir in „L'existentialisme et la sagesse des nations" (p. 41). Het goede is, dat de mens zijn *vrijheid* gebruikt – dat hij *kiest* – dat hij verantwoordelijkheid neemt. Het goede staat niet van te voren vast – een ieder mens *kiest* zich het goede – en vlucht dan ook niet terug in het berouw, als hij voor de gevolgen staat. „Je me jette sans secours, sans guide, dans un monde où je ne suis pas d'avance installé à m'attendre: je suis libre, mes projets ne sont pas définis par des intérêts préexistants; ils posent eux-mêmes leurs fins" (S. de Beau-

voir, L'existentialisme et la sagesse des nations, p. 40). „L'homme est seul et souverain maître de son destin si seulement il veut l'être; voilà ce qu'affirme l'existentialisme" (p. 42). Dostojewski heeft gezegd, dat als God niet bestaat, alles geoorloofd is. Neen, zegt Simone de Beauvoir: „Un Dieu peut pardonner, effacer, compenser; mais si Dieu n'existe pas, les fautes de l'homme sont inexpiables" (Pour une morale de l'ambiguité, p. 23). En in „L'existentialisme et la sagesse des nations" werkt zij dit gezichtspunt nog nader uit door te zeggen: „déclarer que c'est moi qui, choisissant mes buts, en fonde la valeur, c'est me refuser tout alibi" (p. 45). Een titanische spanningsvolle ethiek ontstaat: „si la partie n'est ni perdue ni gagnée d'avance, il faut, minute après minute lutter et risquer" (p. 45). „Aucune réussite ne me sauve: il faut pour qu'elle continue à m'apparaître comme une réussite que je continue à la vouloir et cette volonté se manifeste nécessairement par de nouveaux actes; et aucun échec ne me dispense de poursuivre la lutte; il n'existe aucun point de vue extérieur à moi-même d'où je puisse mépriser mes propres volontés" (p. 45 sq.). De rechtvaardiging van mijn daad, mijn keuze, mijn project „*n'est* jamais réalisée, il faut que sans répit elle *se* réalise; jamais mon projet *n'est* fondé, il se fonde", zodat gesproken moet worden van „*l'angoisse* de ce choix" (Pour une morale de l'ambiguité, p. 38), een angoisse, die haar schone litteraire uitdrukking heeft gevonden in de naar mijn smaak mooiste roman van Simone de Beauvoir: Le sang des autres (1945).

Hoe verleidelijk het zou zijn nader op deze ethiek in te gaan en te laten zien hoe zij verbonden en verstrengeld is met Sartre's ontologie (cf. Dr C. A van Peursen, Riskante philosophie, blz. 76) – wij moeten het hier bij laten. Rest nog de vraag welke betekenis deze ethiek kan hebben voor de theologie. Het is duidelijk, dat hier van gehoorzaamheid aan het gebod Gods niet kan worden gesproken en dat hier het loflied van Ps. 119 niet wordt gezongen. De vrije mens van Sartre „comprendra qu'il ne s'agit pas pour lui d'avoir raison aux yeux d'un *Dieu*, mais d'avoir raison à ses propres yeux" (Pour une morale de l'ambiguité, p. 21). Hier is de tegenstelling met het christelijk geloof toch wel met handen te grijpen. Spreekt Simone de Beauvoir niet op dezelfde bladzijde over „cette impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi qu'on nomme Dieu"? Hier is God met Zijn gebod toch wel volkomen uit het ethische gezichtsveld verdwenen! Maar als wij nader toezien, blijkt hier toch een *structuur* van ethisch denken te heersen, waarvan wij in de christelijk-theologische ethiek

nog het een en ander kunnen leren. Simone de Beauvoir zegt: ,,l'homme authentique'', die niet *is*, maar existéért, ,,ne consentira à reconnaître aucun absolu étranger... il abandonnera le rêve d'une objectivité inhumaine'' (Pour une morale de l'ambiguité, p. 21). Het zou kunnen zijn, dat de theologie van het existentialisme zou moeten leren, dat de ware ethische houding niet bestaat in de gehoorzaamheid aan een of ander ,,absolu étranger'', de een of andere ,,objectivité inhumaine'', maar in een vrije beslissing tegenover het *contingente* gebod Gods, dat tot mij komt. Een deel van de goddeloosheid van het existentialisme is de schuld der christelijke Kerk. Wij hebben de Wet, het gebod Gods, laten samenvallen met de lex naturae. Wij hebben uit de Wet der tien geboden en uit de Bergrede en uit de hele Bijbel *waarden* afgeleid: eigendom, huwelijk, gezag, vaderland – die de christen als vaste objectiviteiten te dienen had om op die wijze God te gehoorzamen. Het existentialisme zegt die objectiviteiten de gehoorzaamheid op. En terecht! Wij behoorden het als christenen ook te doen! Het is ten dele *onze* schuld, dat God zózeer gelieerd is aan deze objectiviteiten, dat de existentialist mèt die objectiviteiten ook God zelf ontkent. *Wij* hebben God te veel gemaakt tot de Garant van menselijke moraliteiten, idealen en waarden. Wij hebben de souvereiniteit van Gods *spreken* als actus en daad ingeperkt door van te voren te bepalen *wat* Hij zeggen moest en mocht: wij hebben de inhoud van Zijn gebieden vastgelegd in allerlei objectiviteiten, die de mens, wil hij christen *zijn* en vooral als christen *gelden* en *doorgaan*, slaafs te gehoorzamen heeft. Wij leven in een tijd, waarin die objectiviteiten wankelen, vallen, wellicht reeds gevallen *zijn*. Voor het besef van het existentialisme, voor het moderne levensbesef überhaupt, is daarmede God óók gevallen. De theologie versta de tekenen der tijden. Als dogmatiek óók apologie is – en Prof. Dr Th. L. Haitjema schrééf een dogmatiek als apologie! –, dan kon het nu wel eens de taak van de dogmatiek zijn om duidelijk te maken, dat Gods wil, Gods gebod, niet zonder méér samenvalt met burgerlijke moraliteit en een idealistisch-romantisch rijk van eeuwige waarden, ja, dat Gods wil niet zonder méér samenvalt met *christelijke* waarden, meningen, inzichten, usantiën en sympathieën. Daarom is het zo uitermate belangrijk, dat Ds K. H. Kroon in zijn voortreffelijk boekje ,,Geloof, gebod, gebed'' (1949) de strijd aanbindt tegen de natuurlijke theologie, die steeds weer het *bijbels*-dogmatische denken dreigt te verdringen –, dat hij er in verband met het achtste gebod op wijst, dat niet de eigendom op zichzelf heilig is

(blz. 132) en in verband met het zevende gebod, dat niet het huwelijk op zichzelf en in het algemeen heilig is (blz. 128). Zo heeft ook Barth gezegd, „dasz das biblische Zeugnis Gebote Gottes als allgemeine moralische Grundsätze in Wirklichkeit *nicht* kennt" (K.D. II, 2, 781). En hij heeft erop gewezen, „das der Verkehr zwischen..... Gott und (dem) Menschen ein lebendig dauernder, lebendig sich stets erneuernder ist... Es war erst das nachbiblische Judentum und dann leider auch die nachbiblische christliche Kirche, die das verkannten, die über alle (die) Beschreibungen des konkreten göttlichen Gebietens und Verbietens hinweglesen zu sollen meinten und dafür im mosaischen Gesetz und in der als *nova lex* verstandenen Bergpredigt umso eifriger das Gebot oder die Gebote Gottes im Sinn einer in fernem Abstand von der Historie aufgerichteten allgemeinen Moralregel erblicken muszten... Man hatte schon (hiermit) das Gottesgebot zu einem Menschengebot gemacht: Es konnte... nicht ausbleiben, dasz man es wie jedes Menschengebot alsbald mit einer Wolke von anderen Menschengeboten umgeben, verhüllen, vermeintlich kräftig und in Wirklichkeit unkräftig machen muszte" (K.D. II, 2, S. 782).

Het is toch wel zó, dat de reformatorische theologie met de leer der heiligmaking, der dankbaarheid, met de ethiek, altijd min of meer gesukkeld heeft. Het bleek niet zo eenvoudig aan de leer van de rechtvaardiging door het geloof alleen de bijwagen van de christelijke ethiek te koppelen. *Of* het synthetisch oordeel der rechtvaardigingsleer werd een analytisch oordeel, *of* de rechtvaardigingsleer verloor haar bijwagen.

Het zou kunnen zijn, dat een nieuw opgezette christelijke ethiek, die zich vrij wist te maken van de natuurlijke theologie en het idealisme, zou blijken als vanzelf voort te vloeien uit een recht verstane reformatorische rechtvaardigingsleer, die weet, dat èn de zonde èn de gerechtigheid een *qualificatie* Gods betekent. Het is het souvereine Woord Gods, dat ons een zondaar noemt – dat ons rechtvaardigt – *en* dat ons de weg wijst en Gods gebod aanzegt, hier en nu.

Dan zou wellicht ook kunnen blijken, dat de structuur van het existentialistische denken dichter bij de bijbel staat dan het idealistische. De roman van Simone de Beauvoir „Le sang des autres" zou óók kunnen heten: Justificatio impii.

HEER HALEWIJN EN DE GODDELIJKE BEDRIEGER

DOOR

J. J. Mak

Leiden

Onopgeloste en onoplosbare raadsels hebben de gewoonte om de onderzoeker hevig te intrigeren. En zo worden de boeken soms dikker en de publicaties talrijker, naarmate we minder van een bepaald onderwerp weten of te weten kunnen komen. Om bij de middeleeuwse literatuur te blijven: van welk dichtwerk begrijpen we minder en is er tevens meer geschreven dan over het lied van heer Halewijn? Sinds Jacob Grimm zijn de Europese geleerden er niet meer los van kunnen komen. Inderdaad

> Heer Halewijn zong een liedekijn,
> Al die dat hoorde, wou bij hem zijn!

En bij de Duitser hebben zich Fransen, Engelsen, Scandinaviërs en Nederlanders gevoegd en ieder kwam weer met een nieuw gezichtspunt. Er is tekstkritiek toegepast, problemen van litteraire en mondelinge traditie, van cultuurlagen en -phasen, substraten en survivals zijn erop uitgevochten, de uit de biologie stammende folkloristische apriori's van descendentie of polygenese, cultuurantagonismen bij Kelto- en Germanophielen speelden een rol, de psychoanalyse is er bij gehaald en zelfs godsdiensthistorische concepties als de prioriteit van mythe of cultus werden als wapenen gehanteerd om de strijd te beslechten.

Wat mij persoonlijk bij dit tournooi altijd heeft bevreemd, is het – waarschijnlijk onbewust – verwaarlozen van één gegeven, waarmee we geloof ik de voeten aan de grond kunnen krijgen. En nu ik zie, dat ook Marie Ramondt in haar laatste publicatie er over zwijgt [1]), moet ik er toch eens mee op de proppen komen. Ik bedoel de verzen 29–31:

> Gaet ginder onder de galge
> En haelt daer een pot met zalve
> En strijkt dat aen mijn rooden hals!

---

[1]) *Heer Halewijn en Blauwbaard* in Miscell. J. Gessler 2 (Antwerpen 1948), blz. 1030 e.v.

Indien we aannemen, dat deze regels oorspronkelijk zijn, dan kunnen de galg en de zalf ons misschien helpen om een tip van de sluier te lichten, die nog altijd hangt om Halewijns mysterieuze persoonlijkheid. Allereerst de galg. Daarmee kreeg men in de heidens-germaanse en trouwens ook -keltische oudheid te maken bij diefstal [1]), toen dè, althans één van de drie (diefstal, moord en verkrachting) zwaarste, „heiligste" zonden. Meer misschien nog dan moord en verkrachting werd diefstal beschouwd als een praerogatief der goden; door een mens begaan werd hij ervaren als een verstoring van de orde, door de goden aan de mensen gesteld. De dief had zichzelf door zijn diefstal buiten de menselijke gemeenschap geplaatst. Door ophanging werd hij nu van de aarde verwijderd en daardoor werd meteen zijn demonische macht gebroken. [2]) Dat is de sociale betekenis van de terechtstelling. Voor de zondaar zelf was deze dood een initiëring, d.w.z. zijn sacrale verhouding tot de god, onder wiens bescherming de diefstal stond, ging in een reële over, hij werd door de dood metterdaad overgegeven aan die god, geïnitieerd in diens mysterie. Met deze overgave bracht men ook een „offer", d.w.z. men gaf aan de god (i.c. de god der dieven) het zijne (de dief) terug en daardoor versterkte men de god, deed men hem leven. [3]) De god nu, met wie de galg onafscheidelijk was verbonden, is Odin. Die had immers zelf ook aan de galg gehangen, d.w.z. een boom als galg:

Veit ek, at ek hekk	Ik weet dat ik hing
vindga meiði á	aan den windigen boom
naetr allar nío,	negen nachten lang,
geiri undaðr	door de speer gewond,
ok gefinn Óðni,	aan Odin gewijd,
sialfr siálfom mér,	zelf aan mij zelf,
á þeim meiði,	aan den wereldboom
er manngi veit,	waarvan niemand weet
hvers hann af rótom renn.	uit welke wortels hij groeit. [4])

---

[1]) K. von Amira, *Die germanischen Todesstrafen*, S. 82, 182.

[2]) Vergelijk hiermee het ophangen van het oude Venusbeeld te Trier, wat toch wel moet betekenen, dat men de in het beeld schuilende tovermacht wilde vernietigen, vgl. L. Radermacher, *Venus in Ketten* in *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, 24 (1905), S. 219 ff.

[3]) Zie voor deze conceptie van het offer W. B. Kristensen in *Antieke en moderne kosmologie* (Arnhem 1941), blz. 16. Tot ongeveer dezelfde verklaring komt A. G. van Hamel onafhankelijk van Kristensen voor het Germaanse offer, vgl. zijn *IJslands Odinsgeloof* in *Meded. d. Kon. Akad. v. Wet.*, afd. lett., dl 82, serie B, no 3 (Amsterdam 1936), blz. 10 e.v.

[4]) *Hávamál* str. 138, ed. G. Neckel I (Heidelberg 1927), S. 39 met vertaling van Jan de Vries (Amsterdam 1938), blz. 49 (str. 114).

Algemeen wordt nu wel aangenomen, dat wij hierbij liever niet met Bugge [1]) en Ohrt [2]) moeten denken aan invloed van de Christelijke voorstelling, zelfs al ben ik in de gelegenheid nog een argument ten voordele van deze opvatting toe te voegen. We stuiten namelijk in sommige vroeg-middeleeuwse geschriften op de voorstelling, als zou Christus inderdaad zijn gedood door Longinus' speerstoot. [3]) Maar of wij dit nu met Ohrt [4]) als een consequentie moeten beschouwen van een pseudo (?)-Mattheïsche redactie van *Matth.* 27, 49 en de lezing in het Evangelie van Nicodemus, volgens welke Christus vóór de lansstoot nog niet zou zijn gestorven, is de vraag. Me dunkt, hier zal toch wel eerder een heidens motief in de Christelijke voorstelling zijn binnengedrongen.

Neen, Odin's daad is een offer, of – als men dat liever heeft – een wijding aan Zichzelf, meteen een sterven en dat wil zeggen een initiëring. [5]) Het verband van Odin met de galg was overigens zo innig, dat men sprak van het ,,berijden van de galg'', dat men de galg opvatte als het paard van de gehangene [6]), zodat Sleipnir, Odin's paard ook ,,galg'' kon gaan betekenen. [7]) Anderzijds werd ook de dief reeds demonisch geconcipieerd; men geloofde, dat hij andere ogen, neus of tanden had dan een normaal mens, men sprak van een typisch ,,galgengezicht'' [8]). We zijn met de galg dus in een uitgesproken sacrale sfeer gekomen. Dit wordt nog extra duidelijk, als we begrepen hebben, waarom die zalf juist daar, te weten onder de galg, te vinden is. Zalf was oudtijds een middel om het leven van een god te onderhouden en te vernieuwen. [9]) En in de middeleeuwen was

---

[1]) *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse* I, s. 289 ff.

[2]) In *Acta Phil. Scand.*, 4 (1930), s. 273 ff.

[3]) Verg. o.a. Cynewulf, *Christ*, vs. 1446 e.v. (ed. A. S. Cook, Boston 1900, p. 54) en Aelfric, *Hom.*, 1, 216: ,,And mid spere gewundedon. And ðā embe nōntīd, þa-þa hē forðfērde'' (ald. p. 214).

[4]) *Die ältesten Segen über Christi Taufe und Christi Tod in religionsgeschichtlichem Lichte*, S. 250 ff. (Hist.-fil. Meddelelser udg. af det kgl. danske videnskabernes Selskab, bd. XXV, København 1938).

[5]) Van Hamel's uiterst scherpzinnige verklaring van *Hv.* 138 in zijn *Odinn hanging on the tree* (Acta Phil. Scand., 7, 1932–3, p. 260 seq.) zal toch, omdat hij het verband niet zag van Odin en de galg, op belangrijke punten wijziging moeten ondergaan.

[6]) Von Amira, *a.w.*, S. 100. De driebenige dierdemonen in de winterommegangen houden wellicht ook verband met de driebenige galg, het ,,driebenige dier'' genoemd (ald., S. 92). In Engeland heette de galg wel ,,tweebenige merrie'', vgl. E. Eckhardt, *Die lustige Person im älteren englischen Drama* (Berlin 1902), S. 173–174.

[7]) W. von Unwerth, *Untersuchung über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen*, S. 94 (Germ. Abhandlungen, 37, 1911). [8]) Von Amira, *a.w.*, S. 66.

[9]) W. B. Kristensen, *Verzamelde bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten* (Amsterdam 1947), blz. 54.

voor het volksgeloof nog niets van die wonderkracht verloren gegaan. Zalf geneest ook na de dood. In *La chevalerie d'Ogier* van Raimbert de Paris [1]), worden de aromata van *Joh.* 19, 40 een „feilloos genezende wondzalf" genoemd. *Le dit de l'herberie* laat de kwakzalvers van hun uit het vet van draken en andere wonderdieren samengestelde toverzalf beweren, dat ze alle wonden geneest. [2]) Trouwens uit de folklore kent ieder de wonderzalf van de zogenaamde „wilde man" [3]). Minder aandacht heeft het getrokken – ofschoon er verschillende malen op gewezen is [4]) – dat men blijkens Burkhard van Worms [5]) in de middeleeuwen aan iemand, die in de strijd was gevallen, zalf meegaf in zijn graf, in het geloof, dat zijn wonden ook na de dood nog door die zalf konden genezen. Geplaatst onder de galg herinnert de „pot met zalve" natuurlijk aan deze geloofsvoorstelling, maar symboliseert het meteen de levensvernieuwende kracht, die van deze sacrale doodssfeer uitgaat. Levensvernieuwing betekent ook vruchtbaarheid. En dat ook die bij de galg hoort, bewijst het Indische gebruik van het vrouwenbad onder de galg of de magische toepassing van stukjes hout van de galg om zwanger te worden. [6]) Trouwens, uit de lichaamsvochten van de gehangene ontspruit naar Westeuropees volksgeloof de alruin, een bekend aphrodisiacum. [7])

Dood en vruchtbaarheid, dood en leven horen bijeen, dat is het mysterie van de chtonische goden en demonen, zo men wil inzonderheid van de „goddelijke bedriegers". Dat zijn de verleiders, die het leven beloven en de dood geven, of liever, die in het leven ook de dood begrijpen. [8]) Bij de Grieken was Hermes, de god der dieven, zo'n goddelijke bedrieger. En de voornaamste attributen van die god vinden we terug in Odin. Niet voor niets hebben de Romeinen

---

[1]) Ed. Barrais, II (1842), vs. 11288.

[2]) G. Grupp, *Kulturgeschichte des Mittelalters*, 6 (Paderborn 1925), S. 172.

[3]) Zie *Zeitschr. für Völkerpsychologie*, 19, S. 206. Voor het motief van de herleving door wonderzalf of -olie in de sprookjes, zie men Bolte-Polivka, I, 127 en L. Gonzenbach, *Sicilianische Märchen*, 1 (Leipzig 1870), 318, no 48, voor magische zalf in het algemeen de literatuur bij Stith Thompson, *Motiv-Index of Folk-Literature*, 2 (1933), p. 138, no D 1244.

[4]) O.a. door G. Neckel, *Walhall*, S. 38, Grimm *Myth.*, 3, 408, Rittershaus, *Neuisländ. Volksmärchen*, 375, Boudriot, *Die altgerm. Rel.*, S. 48.

[5]) Migne, SL 140, 965: „...fecisti et consensisti quod quidam faciunt homini occiso cum sepelitur, dant ei in manum unguentum quoddam, quasi illo unguento post mortem vulnus sanari possit, et sic cum unguento sepeliunt".

[6]) W. Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, I (Westminster 1896), p. 226.

[7]) Zie *Handwb. des deutschen Abergl.* op *Galgen* en *Alraun.*

[8]) W. B. Kristensen, *a.w.*, blz. 105 e.v.

Odin met Mercurius geïdentificeerd! Ook hij is een god der dieven, zijn priesters, de sacrale bonden, hadden daarom een heilig steel- en roofrecht. [1]) Hij is ook de god van het welsprekende, verleidende woord, waardoor hij kon verschalken, heimelijk onttrekken, verleiden. Ook hij is de chtonische godheid, een god van dood en leven.

Als aardgeesten schenken de goddelijke bedriegers dus leven, leven dat de dood in zich sluit, bedriegelijk leven, een leven, dat door de bedrogen mens als een dood wordt gevoeld (terwijl omgekeerd het eeuwige leven, waarnaar de mens hunkert, door de demon als de dood wordt voorgesteld). Het „bedriegelijke leven" van de aardgeesten manifesteert zich in de vegetatie. Daarom zijn deze goden of demonen ook schenkers van vruchtbaarheid. En dit aspect komt ook in ons lied nog heel even tot zijn recht, want blijkens de verzen 27–28:

Gaet ginder in het koren
en blaest daer op mijn horen

is dezelfde demon Halewijn thuis in de sacrale sfeer van de dood (het galgenveld) èn van de vruchtbaarheid (het koren). Want in welke oude godsdienst worden de concepties van vruchtbaarheid en leven niet vooral, zo niet uitsluitend verbonden met de voorstelling van het opschietende en rijpende koren? Het graan zelf is trouwens een symbool van het leven uit de dood. [2]) In andere redacties is Halewijn een waterdemon, maar dat maakt eigenlijk geen verschil, want het gevaarlijke, bedriegelijke water is tevens levenwekkend, water is in vele godsdiensten een levensbeginsel bij uitnemendheid. [3])

Of de hoorn van Halewijn in dit verband ook een symbolische betekenis heeft? Zo ver durf ik niet te gaan. Dat goden vaak gebruik maken van de hoorn als blaasinstrument, zodat hij soms verschijnt als een vast attribuut, is algemeen bekend. [4]) In de Germaanse my-

---

[1]) O. Hofler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I (Frankfurt a. Main 1934), pass.; verg. het overeenkomstige recht van de deelnemers aan het offer aan Hermes Charidotes te Samos (W. B. Kristensen, *a.w.*, blz. 123). Dat recht herkent men in de middeleeuwen o.a. nog in de „misdrijven" van de vertolkers van duivelrollen: voor verstoring van de wereldlijke en kerkelijke orde, ja diefstal en openlijke plundering deinsden ze niet terug (verg. O. Driesen, *Der Ursprung des Harlekin*, Berlin 1904, S. 150) en vooral in de uitspattingen der St Lievens-zotten, waarover laatstelijk H. Nowe, *Gentse voorgeboden op de St Lievensbedevaart* in *Miscell. Gessler*, 2, blz. 967 e.v.; voor een survival in onze tijd zie mijn *Sacrale mannenbonden in Nederland*, ald. blz. 802 e.v.

[2]) Verg. mijn *Symboliek van het graan* in *Hermeneus*, 18 (1947), blz. 123.

[3]) M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers in Kult und Leben der Alten* (Leipzig 1921).

[4]) Verg. I. Scheftelowitz, *Das Hörnermotiv in den Religionen* in *Archiv für Religionswissenschaft*, 15 (1912), S. 483–487.

thologie geldt dit bijvoorbeeld van de hoorn van de overigens duistere god Heimdallr. [1]) Maar de functie van deze hoorns is zover ik weet uitsluitend apotropaeïsch. Van een magisch dwingend oproepen van helpers door het hoorngeschal van goden of demonen ken ik geen voorbeeld. En wat onze middeleeuwen aangaat, de apotropaeïsche kracht van de hoorn geldt nog onverminderd [2]), maar als het om helpers te doen is, dan kan ik in het gebruik niets bovennatuurlijks bespeuren. Zelfs niet in de zo demonisch geladen voorstelling van Roelant's driemaal herhaald blazen op zijn „Olifant"; religieuze motieven zijn hier het drietal en de hoorn, die de dichter met zijn tijdgenoten vereerde als een „profane reliek" [3]) en zo men wil de held zelf, maar het blazen op de hoorn is niet religieus gekleurd. Daarom durf ik aan dit motief ook in ons lied geen sacrale betekenis toe te kennen. Misschien zal iemand mij willen wijzen op de hoorn van Oberon, waarvan de miraculeuze eigenschappen uitvoerig beschreven zijn in de *Huon de Bordeaux.* [4]) Met deze hoorn kan de elfenkoning inderdaad een leger dappere krijgers oproepen en stervelingen kunnen er zich de bijstand door verwerven van Oberon en zijn mannen, want op welke afstand men zich ook bevindt van zijn burcht Monmur, hij hoort het geschal. Maar de hoorn heeft behalve deze nog verschillende andere wonderbaarlijke eigenschappen, waaronder er zijn, die evenveel – zo niet meer – indruk maken dan het oproepen van krijgers. Zo o.a. de zang der zalige vergetelheid, waartoe hij dwingt. Bovendien is Oberon de stervelingen goed gezind en kan alleen een goed mens, een mens die in staat van genade verkeert, zich met succes van de hoorn bedienen. Een enkele onwaarheid volstaat om de hoorn zijn wonderkracht te doen verliezen. Men ziet, dat Oberon's hoorn volkomen past in de keltische sfeer en al is het niet uitgesloten, dat die van Halewijn een dergelijk wonderbaarlijk vermogen heeft bezeten, uit onze ballade blijkt dit niet. Maar wel leren we uit de aangehaalde strofe, dat Halewijn thuishoort in het koren, dat hij als demon van de dood ook vruchtbaarheids-, i.c. korendemon was.

Bij de conceptie van de goddelijke bedrieger hoort de verleiding en dan ligt de toverzang niet ver af. Ik moet echter toegeven, dat de godsdienstgeschiedenis ons hier in de steek laat. De goddelijke

---

[1]) Verg. A. Ohlmark, *Heimdalls Horn und Odins Auge* (Lund-Kopenhagen o. J. [1937]).
[2]) Zie mijn *Vlaamse Volksdevoties* enz. in *Volkskunde*, 1946, blz. 28–29.
[3]) *Chanson de Roland*, v. 3687, vgl. J. Bedier, *Les légendes épiques*, 4 (Paris 1921), p. 415.
[4]) Ed. F. Guessard et C. Grandmaison, Paris 1860, p. 90 suiv.

bedriegers plegen elders hun slachtoffers niet te winnen met verleidelijke zang of muziek, maar met schone beloften. De paradijsslang beloofde goddelijk leven en bracht de dood. In dit verband verdient de Deense redactie de aandacht, waarin de verleider het meisje belooft haar naar een soort „eiland der zaligen" te brengen, waar de dood niet heerst en de wijn als water vloeit:

Jeg skall førre eder till den øø,
som y skall løffue och aldrig døø.

Jeg skall førre eder til thett land,
som eder skall aldrig kome saarrig til haand.

Der groer icke andit greess ind løg,
ther sønger icke andre smaa fogle ind høgge.

Ther er wielde-kelder, ther sprenger aff win,
throer poa min thalle, aler-kereste min! [1])

Dat deze redactie oorspronkelijk is wil ik niet beweren, daarvoor zijn toverzang en -muziek te bekende motieven in de keltische wereld. In elk geval is dit duidelijk: Halewijn voert de vrouwen weg naar de andere wereld. Ook geografisch, want op de helft van de weg, bij de ontmoeting met Halewijn, ligt de grens en daarachter, in de diepte van het bos (of in het stromende water) ligt het jenseits, de andere wereld. Halewijn initieert de vrouw door de dood in zijn mysterie. Of die initiëring plaats vindt onder het beeld van een liefdesverhouding, van geslachtsgemeenschap, doet hier weinig ter zake. Dat beeld is overigens sinds het Gilgamesj-epos zeer algemeen. We komen er straks nog even op terug.

Eerst dit nog. In onze ballade wordt niet de vrouw, maar Halewijn zelf overwonnen. Hoe dit verklaard? Ik wil liever niet mijn toevlucht nemen tot de onoorspronkelijkheid van het slot. Al kan ik niet nalaten er en passant op te wijzen, dat er verwante liederen bestaan, ook in het Nederlands, met een tragische afloop. Trouwens, alle vrouwen hadden tot dusver, ook in onze ballade, bij Halewijn de dood gevonden:

Zij kwamen bij een galgenveld,
Daeraen hing menig vrouwenbeeld.

---

[1]) S. Grundtvig, *Danmarks Gamle Folkeviser*, 183A, 2–5 (Bd. 4, Kjöbenhavn 1883 S. 32).

Maar ook als toegevoegd slot vraagt de triumf van de prinses nog om een verklaring. Ik vraag me af, of de oplossing niet gezocht moet worden in de omstandigheid, dat het hier geen gewone vrouw geldt, maar een koningskind. Dat kind, die prinses, vertegenwoordigt toch wel evenals de koning het volk, of liever de levenskracht van het volk, de triumferende vitaliteit, het levensélan, dat onoverwinnelijk is en alle verrijzend leven in zich besluit. Zou het niet zo gezien moeten worden, dat de dichter van de ballade in zijn lied heeft willen uitdrukken de zege van de beschaving, de ordenende kracht, op de machten van dood en chaos (in welke negatieve zin dan de chtonische demon in de figuur van Halewijn is begrepen)? De goddelijke bedrieger is dan in de Germaans-keltische cultuur, althans in de persoon van Halewijn, vooral als een destructieve macht verstaan, zijn positieve eigenschappen als brenger van vruchtbaarheid en vooral van beschaving zijn geëlimineerd en overgegaan op het heroïsche volk, i.c. op de koning en zijn huis, als representant van de heroïeke menselijke ordeningskracht.

Dat die magische potentie hier gelegd wordt in de persoon van een vrouw, is misschien typisch keltisch. Elders is de heros, de goddelijke helper, altijd een man. Zijn inspanningen ten bate van de stervelingen kunnen zo ver gaan, dat hij – als Heracles – de dood in diens eigen rijk overwint, zoals feitelijk ook onze prinses doet, want het galgenveld, de ,,levenscentrale'' midden in het bos, is de ,,andere wereld'' en Halewijn is een demon des doods. De heroïsche vrouw is dan wellicht een keltische conceptie. Dat wij in onze ballade op keltische motieven stuiten, is niet te loochenen, al zijn de door Smedes [1]) genoemde betrekkelijk vaag en bijkomstig. Meer bewijskracht voor de keltische oorsprong heeft de volgens de zogenaamde

---

[1]) *De keltische achtergrond van het lied van Heer Halewijn*, in *De Gids*, 109 (1946), III–IV, blz. 70 e.v. De meeste overtuigingskracht bezit nog de cultus van het afgeslagen hoofd. – Ik ben het intussen niet eens met Jan de Vries, die vs. 74–75:

> Zy nam het hoofd al by het haer,
> En waschte 't in een bronne klaer

voor onoorspronkelijk schijnt te houden (Volkskunde, 27, blz. 74). Waarom mag Halewijns hoofd niet eerst gereinigd worden? Is dat te profaan voor een mythische ballade? Welnu, dan kan het een zuivering zijn geweest van nog in het hoofd schuilende schadelijke magische kracht. Iets uit de middeleeuwen, dat hierop lijkt, lees ik in het eerste boek van de vroeger aan de H. Hildegardis toegeschreven *Physica* (Migne, SL 197, col. 1151); daar wordt aangeraden het galgenmannetje (de alruinwortel) in stromend water te reinigen teneinde hem onschadelijk te maken. De voorstelling berust op het geloof in de reinigende, zuiverende en genezende kracht van het water, o.a. ook van zonden en ziekten, vgl. *Encycl. of Rel. and Ethics*, 12, 706 seq.

Finse-, d.i. historisch-geografische methode, vastgelegde samenhang tussen de Nederlandse, Franse en Engelse redacties, die zich als een scherpomlijnde groep onderscheiden van de Westduitse en Scandinavische (d.i. de Germaanse) en de Slavische groep, waarbij dan het vergelijkend onderzoek bovendien nog tot prioriteit van de keltische (?) redactie heeft geleid. [1])

Tot slot nog iets over de initiëring onder het beeld van de geslachtsgemeenschap. Dit motief zou dan in onze ballade ontbreken. Althans in de gangbare redacties. Er bestaat echter ook een lezing, met de volgende drie strofen achter vs. 39:

Hij bond zyn peerd aen eenen boom,
De jonkvrouw was vol angst en schroom.

,,Gegroet, zei hy, gy schoone maegd,
Gegroet, zei hy, bruin oogen klaer!
Komt, zit hier neêr, ontbindt uw haer!'

Zoo menig haer dat zy ontbond,
Zoo menig traentjen haer ontron.

Mochten deze verzen oorspronkelijk zijn, althans wat de daarin verwerkte motieven aangaat, dan zou er inderdaad een defloratie aan de dramatische ontknoping vooraf zijn gegaan. Het ontbinden van het haar is daarvan immers een algemeen bekend symbool. Twee verschillende primitieve concepties zijn daarin verenigd, ten eerste het geloof, dat iemands kracht, ziel of persoonlijkheid in zijn hoofdhaar schuilt (het losmaken of liever afknippen is dan een teken van overgave) en ten tweede de opvatting, dat al wat (op)gebonden of geknoopt is, een handeling magisch belemmert. [2]) Dit geloof werd in de middeleeuwen nog vrijwel zonder kritiek aanvaard. [3]) En ook de bewening van de verloren maagdelijkheid was nog niet in onbruik geraakt. [4]) En zo mogen we dan misschien toch nog de ontmoeting met Halewijn als een coïtus interpreteren, zonder dat we genoodzaakt zijn daartoe argumenten te ontlenen aan de gevaarlijke Freudiaanse psycho-analyse.

---

[1]) J. Meier, *Deutsche Volkslieder, Balladen*, II (Berlin 1939), S. 86.

[2]) Vgl. G. Frazer, *G. Bough*, II, 3d ed. (1920), p. 311, die o.a. citeert Servius op Vergilius *Aen.* 4, 518: ,,In sacris nihil solet esse religatum".

[3]) E. Jung, *Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit*, etc., 2. Aufl. (München-Berlin 1939), S. 414 ff.

[4]) G. Grupp, *a.w.*, S. 70.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

D. F. W. van Lennep, *Euripides*, Selected plays with introduction, metrical synopsis and commentary. Part I, The Alkestis, Leiden, E. J. Brill, 1949, prijs f 6,90.

In een smaakvolle uitvoering wordt als eerste deel van deze uitgave van Euripides' werken het oudste ons bewaarde stuk, de Alkestis, aangeboden. Met recht kan men hier van „aanbieden" spreken, want deze editie is in vele opzichten, zowel uiterlijk als innerlijk, uitstekend, zodat de prijs, voor deze tijd, opmerkelijk laag moet worden genoemd.

Dr van Lennep sluit zich wat de tekst betreft vrijwel geheel aan bij de Oxford-uitgave van Gilbert Murray. Daar waar hij een van deze editie afwijkende lezing prefereert, is zijn keuze meestal juist en altijd smaakvol. Smaakvol is ook de in uitstekend Engels geschreven inleiding, waarin Van Lennep zijn visie op het drama en zijn personen, de egoïstisch naïeve Koning Admetus, diens liefhebbende gade Alkestis, haar cynische schoonvader Pheres, en de komische, maar toch heroïsche figuur van Herakles, de vriend des konings, ontvouwt. Het is hier niet de plaats om eenzijdigheden van de gegeven psychologische karakteristiek der figuren op te sommen. Men laat zich trouwens gaarne door Van Lennep's bezonken en voorzichtige beschouwingen overtuigen. Wel moet het mij van 't hart, dat ik daar waar deze karakteristiek kennelijk in strijd is met de historische werkelijkheid, de heer Van Lennep niet volgen kan. Dit geldt met name zijn zienswijze op het Atheense huwelijksleven, waarin volgens hem de positie van de vrouw vernederend zou zijn geweest (p. 19 e.v.). Mij ontbreekt de ruimte om het tegendeel aan te tonen, maar ik verwijs de belangstellende naar A. W. Gomme's studie, The position of women in Athens in the 5th and 4th centuries B.C. (*Class. Philol.* XX (1925), p. 1 ff., later opgenomen in *Essays in Greek History and Literature*, Oxford 1937, p. 89 ff.). Ook de positie van de vrouw in de *Economicus* van Xenophon, Van Lennep's bête noire, is niet zo slecht geweest als deze strenge beoordelaar der Grieken wil doen geloven. Men zie hiervoor de charmante inleiding van P. Chantraine in de Budé-serie (Xénophon, *Économique*, Paris 1949, p. 14). De reden, die Van Lennep als mogelijke verklaring voor deze vermeende achterstelling van de vrouw opgeeft, is evenzeer onjuist. Hij zegt: „Perhaps this is nothing to be surprised at in a community which always associated the emotional and spiritual side of erotic life with pederasty more than with hetero-sexual love." Er zijn bewijzen te over, niet in de laatste plaats Euripides' werken, dat „hetero-sexual love" in het oude Griekenland, ook wat de „emotional and spiritual side" betreft, domineerde. Ik kan mij volkomen verenigen met een der conclusies van Gomme in zijn genoemd artikel: „I consider it very doubtful if Greek theory and practice differed fundamentally from the average, say, prevailing in mediaeval and modern Europe."

Men leze echter zelf deze inleiding. Want hoewel men ongetwijfeld op

verscheidene plaatsen vraagtekens zal zetten – hetzelfde is het geval bij de commentaar – wordt men bijna steeds getroffen door verrassende formuleringen en uitspraken, die de lectuur van deze uitgave zo boeiend maken. Moge Dr van Lennep nog vele delen der „selected plays" laten volgen! W. DEN BOER

W. DEN BOER, *De godsdienst der Grieken* (Servire's Encyclopaedie, B 4*a*, 4), Servire, Den Haag 1948), 199 pp., 8° min., geb. f 3,50.

De afd. 4*a* „Godsdienstgesch." staat onder redactie van Prof. v. d. Leeuw en behoort tot de sectie B, „Cultuurwetenschappen". Ondanks dit accent op „cultuur" en op „geschiedenis van den godsdienst" is hier een bijzonder gelukkige greep gedaan. Wat Prof. den Boer geeft, is véél meer dan een Amerikaanse visite aan een vreemd land. Dit boekje maakt studiemens en „leek" werkelijk wijzer, geeft contact door citaat en afbeeldingen en is toch een wèlgeslaagd geheel. De pp. 186–194 geven bij de 18 hoofdstukken een practische keuze van litteratuur, terwijl 195–197 en 198–199 resp. een namenregister en een van „zaken" geven, die zéér nuttig zijn. Men sla b.v. op „theodicee". Dit lemma verwijst naar p. 53 (= Ilias XIX, 91–96, de „oudste Grieksche theodicee") en naar p. 163, waar de Schr. Euripides *Hippolytus*, 402 vv., citeert in de Afrikaanse vertaling van J. A. Ross. Zo helpt b.v. het naamregister s.v. Bolkestein ons op pp. 79–80 aan een helder oordeel van de Schr. over een these van Bolkestein, die de theoloog zeker niet onverschillig laat. Over het geheel is het karakteristiek voor dit mooie, levende boekje, dat het werkelijk kijkt naar de kant, waarmede wij te maken hebben. Het is zonder opzet, doch met succès, een overtuigend bewijs van de vitale waarde van het vertrouwd worden met wat een deel onzer geestelijke voorouders bewoog. Wie het leest, zal het herlezen, en dat méér dan eens. De uitvoering en correctie zijn keurig. J. DE ZWAAN

OUDE TESTAMENT

J. J. KOOPMANS, *Aramese grammatica* (voor het O.T.-isch Aramees) *met woordenlijst*. Leiden, Ned. Archaeol.-philol. Instituut voor het Nabije Oosten, 1949, X en 127 blz.

De studie van het O.T.-isch Aramees is voor ieder theoloog noodzakelijk, evenals die van het Hebreeuws en Grieks, de andere grondtalen van de Bijbel. Immers een klein doch niet onbelangrijk gedeelte (vooral Dan. 2 : 4*b*–7 : 28!) is ons in het Aramees overgeleverd. Daardoor kan vooral de theoloog, die het O.T. tot het hoofdvak van zijn verdere studie gemaakt heeft, de kennis van het O.T.-isch Aramees niet missen, terwijl de hoofdzakelijk in het N.T. geïnteresseerde theoloog in bekendheid met het O.T.-isch Aramees een gerede aanleiding kan vinden op deze kennis voort te bouwen en die uit te breiden met de studie van andere vormen van het Aramees, zoals b.v. het Aramees van de Targums, de Talmud (zowel het palaestijnse als het babylonische) en het Syrisch.

Nu was het sedert het begin van de oorlog reeds moeilijk geworden om

zich de gewenste leerboeken voor de studie van het O.T.-isch Aramees te verschaffen. De grammatica's van Bauer-Leander en Marti waren toen en zijn nog uitverkocht. Een andere, eveneens als academisch handboek gebruikte grammatica, is sedert het eind van de oorlog wel weer verkrijgbaar. Dit is de „Grammar of palestinian jewish Aramaic" van W. B. Stevenson (Oxford, Clarendon Press). Deze grammatica behandelt in zeer kort bestek naast de O.T.-ische vormen van het Aramees ook – en zelfs in de eerste plaats – het Aramees van de Targums en de palaestijnse Talmud. Daardoor werkt deze grammatica enigszins verwarrend op de theologische student, die zich uitsluitend het Aramees van Daniël en Ezra eigen wil maken.

Wij kunnen dan ook zeer dankbaar zijn voor het verschijnen van genoemde aramese grammatica voor het O.T.-isch Aramees van de hand van de eminente semitist Dr J. J. Koopmans. De auteur vermeldt in zijn voorbericht, dat dit de eerste in het Nederlands gestelde nederlandse aramese grammatica is. Eigenlijk is dit jammer, daar men zo in het buitenland niet kan profiteren van dit voortreffelijke studieboek. Natuurlijk zou in dat geval ook de vorm van het boek een enigszins andere geweest moeten zijn, daar de auteur zich nu nauw aansluit bij zijn bewerking van de hebreeuwse grammatica van Dr J. Nat (4e druk, Leiden, Brill, 1947) tot zelfs wat betreft de nummering van zijn paragraphen. De auteur toont zich echter volkomen op de hoogte van de jongste litteratuur aangaande het Aramees en geeft naast descriptieve ook historische grammatica, waarbij zijn verklaringen over punten waaromtrent geen communis opinio bestaat, m.i. altijd zeer gelukkig of tenminste zeer bescheiden zijn. De grammatica is verlucht met zeer uitvoerige paradigmata, terwijl blz. 91–124 een woordenlijst bieden met steeds verwijzingen naar de grammatica. Alleen om deze woordenlijst is dit boek al uitermate belangrijk voor iedere theoloog en dubbel belangrijk zolang het nieuwe O.T.-ische aramese woordenboek van W. Baumgartner nog niet is verschenen. De aard van dit tijdschrift en de beperkte ruimte verbieden mij om over sommige zaken een linguïstische discussie te beginnen met Dr Koopmans. Hier zij het voldoende te constateren, dat ieder die serieus de studie van het O.T.-isch Aramees wil bedrijven in deze grammatica een volledig betrouwbare en zeer paedagogische leiding zal vinden. Jammer is alleen, dat de uitvoering (behalve omslag en titelpagina geheel gestencild) zo veel te wensen overlaat. Wij hopen dat deze grammatica spoedig in een betere uitvoering en in een vreemde taal gepubliceerd zal kunnen worden.

J. H. HOSPERS

G. J. W. HERNGREEN, *Elia, De Heer is God.* Boekencentrum N.V., Den Haag 1949, 61 blz.

Een aardig boekje, waarin de geschiedenis van Elia toepasselijk wordt naverteld. Alleen is me niet recht duidelijk, voor welke lezers het werkje bestemd en bedoeld is. Blijkbaar voor heel eenvoudige, want woorden als atheïst en anarchist worden in noten uitgelegd. Aan de andere kant komen er gedachtensprongen in voor, die niet iedereen zo maar zal kunnen vol-

gen. Er staan heel goede gedachten in. Ook heel gewaagde. Ook onjuiste. Zo al dadelijk in het begin: „de tijd, waarin God beslissingen neemt, dat is alleen de tijd, waarin Jezus Christus geboren werd, stierf en opstond". Niet waar. God nam toen beslissing, maar ook daarvoor en ook daarna. En vlak daarop staat, dat God in Jezus Christus Zelf mens werd. Juister ware: Gods Zoon werd mens. Op blz. 8 regel 8 v.b. staat een storende drukfout. „Anderzijds heeft Israël zo weinig radicaal" moet ongetwijfeld zijn: anderzijds leeft Israël. De schr. gaat niet op kwesties in; dat brengt de aard van zijn geschrift ook mee. Wie het dus om het eenvoudig bijbelverhaal zonder meer te doen is, die kan hier wel terecht.

A. H. Edelkoort

A. J. Bronkhorst, *Illegalen van Oud-Israël, Het Boek der Richteren.* Boekencentrum N.V., Den Haag 1949, 79 blz.

De titel van dit boekje is gewoonweg een trouvaille: de Richters waren de personen, die in verzet kwamen tegen de overheersers, die het land van Israël bezet hielden. Wie denkt niet terug aan de tijd van onze eigen bezetting door de Duitsers? Het boekje zegt in het Woord vooraf, dat het zonder enige pretentie is. Dat is het ook. De auteur is te zeer afhankelijk van het werk van anderen, zoals Baarslag, Vischer en Van Selms. Eerlijk vermeldt hij hun namen, als hij gedachten aan hen ontleend heeft. De geschiedenis van het boek der Richteren wordt hier op eenvoudige wijze naverteld. Dat schijnt blijkens de discussievragen voor studiekringen bestemd te zijn. Maar daarvoor gaat het niet diep genoeg. Alles verloopt ook veel te glad. Het is, alsof er geen kwesties zijn. Of ziet de schr. ze wel, maar ontwijkt hij ze opzettelijk? In elk geval stelt hij de gruweldaden van de richters veel te mooi voor. De christologische toepassing is soms zeer bedenkelijk. In dit opzicht is de schr. helaas te veel in de leer gegaan bij W. Vischer. De anachronismen zijn vaak storend. Zo bijv., dat Gideon God kende van de Zondagsschoolverhalen uit zijn jeugd (blz. 43). De naam Abimelech (mijn vader is koning) betekent niet, dat Gideon koning geweest was, maar dat God koning is; *abi* is hier een aanduiding van God (blz. 48). Bepaald stuitend is het, als Simson met zijn mislukte leven gezien wordt als prototype van Christus. Voor zulk een vergelijking staat Christus te hoog.

A. H. E.

NIEUWE TESTAMENT

Satanás und Sotería, Untersuchungen zur neutestl. Dämonologie. B. Noack, Kopenhagen (1948) (Diss. Aarhus, 141 pp., 8° ma.).

Een actueel boek: (p. 9/10) „Zij, die uitspraken hebben gedaan over „het demonische" of de „Dämonie"... gaan uit van... een enge betrekking der... demonische machten onderling en van een volstrekt overwegende betekenis (daarvan)... voor een eventuele gemiddelde opvatting of theologie van het N.T. Dit geldt tegen W. Grundmann, „*Der Begriff der*

Kraft..." (1932), p. 121: „Die dem Christus gegebene Gotteskraft ist eingesetzt zur Ueberwindung der Kräfte und Mächte satanisch-dämonischer Art, unter die die Menschheit versklavt ist. Die Tat des Christus besteht in der Ueberwindung dieser Mächte." Auch Stauffer (*Th. N.T.*, *1941*) ist geneigt der Dämonologie eine zu grosse Bedeutung beizumessen. Wenn vollends *Thielicke* (*Fragen des Christentums an die moderne Welt, eine chrl. Kulturkritik*, 1945) vom „Dämonischen" spricht, redet er von etwas ganz anderem, als dem im N.T. mit dem Namen Satan bezeicheten Wesen." S. analyseert dan de Bijbelse en verdere gegevens en daaronder bekende cruces, beknopt en bekwaam, en tracht in hfdst. 3 (pp. 123–137) een „systematische Zusammenfassung" te geven onder demonologie en kosmologie, d. en anthropologie, d. en soteriologie. Daarop volgt in pp. 138–141 een kort overzicht van het geheel in het Deens.

Bij een nuchtere vaststelling van wat het N.T. werkelijk zegt, zal men deze studie met voordeel raadplegen! De demonologie behoort tot onze kosmos, die dualistisch wordt gezien; zij is niet van belang voor de anthropologie, maar zij houdt wèl ten nauwste verband met de soteriologie – aldus, nogmaals verkort – de conclusies van deze belangrijke studie. Zij verdienen overweging! J. DE ZWAAN

H. v. CAMPENHAUSEN, *Die Askese im Urchristentum* (Samml. gem.verstdl. Vortr. u. Schr., usw., nr 192), Mohr-Siebeck, Tübingen 1949 (48 pp., 8°, D.M. 1,50).

Dit boekje stelt, dat de positie t.a.v. *ascese* een scherper scheiding maakt tussen de grote kerken dan menige dogmatische vraag. Daarbij komt de Rijke jongeling (*Mt.* 19, *Mc.* 10, *Lc.* 18) en het begrip „Jezus volgen", zoals het sedert de hl. Antonius actueel bleef (met Clemens Alex, (*Quis dives salvetur*, §§ 11–19, 26) als tegenpool), grondig aan de orde. Ook de vraag van het „vasten" en van de „zwakken" en „sterken" bij Paulus deelt in deze zorgen. Tenslotte gaat het in het N.T. *niet* om ascese „an und für sich" (p. 47), maar om gehoorzaamheid in relatie met de praesente Christus. Een actuele, zeer belangrijke brochure van bijzondere qualiteit. J. DE Z.

J. DE ZWAAN, *Inleiding tot het Nieuwe Testament*, 2de druk: I. *Evangeliën en Handelingen;* II. *Brieven van Paulus en Hebreeën;* III. *Algemene Zendbrieven, Openbaring, Text en Canon*. Volksuniversiteitsbibliotheek, tweede reeks, deel 15, 16, 17, Haarlem, Erven Bohn, 1948.

Bij de studie van het Nieuwe Testament voor het candidaatsexamen neemt terecht de „Inleidingswetenschap" een groot gedeelte van de aandacht in beslag. Terecht? Ik kan me voorstellen, dat menigeen hier een vraagteken zet en met enig gezucht terugdenkt aan de tijd, die men daaraan besteden (of vermorsen) moest. Men beschouwt dit vak maar al te dikwijls als een last, die men nu eenmaal van een tyrannieke H.O.-wet te torsen krijgt; als een juk, waar men onderdoor moet, doch dat men zo spoedig mogelijk geheel achter zich moet laten.

De grootste verdienste van dit boek van De Zwaan schijnt mij hierin gelegen, dat hij voortdurend laat zien, waarom de „inleidingsvragen" van grote betekenis zijn, hoe zij direct ingrijpen in allerlei problemen, die het N.T. raken. Dit bereikt hij door op een zeer gelukkige wijze de lezer te laten meeleven: hij deelt niet zekere of onzekere resultaten mee, maar wijst aan, hoe de vragen opkomen uit het N.T. zelf en op welke wijze een oplossing gezocht kan worden. Volkomen juist merkt hij ergens op, dat een vorige generatie te veel gewicht hechtte aan de „inleiding", maar dat men tegenwoordig zich al te gemakkelijk van deze dingen afmaakt en de waarde ervan onderschat. Als hier door De Zwaan gesproken wordt na een studie en ervaring op dit terrein van circa 40 jaar, geschiedt dit niet alleen met een volkomen vak-technische beheersing van de stof, maar ook in het diep besef, dat hier meer dan alleen „studeerkamer-problemen" in het geding zijn. Ofschoon de „inleiding" in technische zin hier nauwkeurig in het oog gehouden wordt en duidelijk onderscheiden blijft van de hermeneutiek en bijbelse theologie, doet de Schr. telkens uitkomen, hoe de grenzen hier betrekkelijk zijn; dat het antwoord t.a.v. de datering van de paulinische brieven bijvoorbeeld direct zijn invloed op de interpretatie doet gelden. Juist het nauwe verband tussen geschrift, schrijver en lezerskring, dat hier gelegd wordt, doet zien welke strekking bepaalde passages hebben en wat men er niet uit moet halen (ik denk bijv. aan de behandeling van Eph.). Dit boek kan een belangrijk hulpmiddel zijn voor de integratie van dat „corpus alienum", de inleiding, in het geheel der studie.

Hoewel niet in de eerste plaats voor theologen geschreven (daartoe wordt verwezen naar de „Inleiding", die De Zwaan eerlang in de reeks *Theologia* zal doen verschijnen), verdient dit boek toch warm in de belangstelling van predikanten te worden aanbevolen. Zij zullen hier oude bekenden van de collegetijd in een nieuwe vorm zien. Voor de prediking, waarbij men eens in vervolgstof een heel bijbelboek behandelt (wat m.i. sterk aanbeveling verdient!), kan men hier in de tekst en litteratuuropgaven belangrijke impulsen vinden. Wie de noodzaak van een nieuwe bijbelvertaling moet duidelijk maken, treft hier het materiaal op een overzichtelijke wijze. En in het stuk over de canon liggen wel enkele vragen, die bij de dogmatische behandeling van de *locus de Sacra Scriptura* overweging verdienen. Gaarne vestig ik ook de aandacht op de mooie, uitvoerige en overzichtelijke analyses van de verschillende geschriften.

Kortom: dikwijls heeft men de indruk, dat door de „inleiding" het Nieuwe Testament zelf doodgemaakt wordt; hier blijft het niet alleen leven, maar blijkt juist door de behandeling, dat het levender is dan men vaak vermoedt. Ik geloof niet, dat iemand zich de aanschaf van deze deeltjes (ieder ± 220 blz. voor f 3,90, wat naar de huidige omstandigheden niet duur is) en bestudering berouwen zal.

Natuurlijk zijn bij zulk een omvangrijke tekst en bij zoveel ingewikkelde vraagstukken nog al wat vraagtekens te zetten. Het zou te ver voeren om deze alle op te sommen. Enkele aan het begin van dl I ontleend mogen voldoende zijn.

Blz. XIII in de „tijdtafel" ontbreekt 63 v. Chr.; op p. XV 1–2 Tim. en Catholieke brieven. Blz. 3: ik meen, dat niet alleen de Hegelse philosophie, maar ook zekere feiten

als Hand. 15 van invloed op de Tübingse positie waren (of dit juist geïnterpreteerd werd, is een andere zaak). Op blz. 8 mochten termen als: eschatologische school, liberaal Jezus-beeld, wel enigszins verklaard worden; aangezien dit verschijnsel zich ook elders voordoet, dat ,,vaktermen'' niet voldoende opgehelderd worden (blz. 15 Marcionietische prologen; blz. 17 syncretisme enz.) en dit in de tekst ook niet kan gebeuren, zou wellicht een verklarende woordenlijst aanbeveling verdienen. Op blz. 13 wordt een reeds op p. 12 gegeven explicatie herhaald. Waarom daar in het algemeen naar woordenboeken verwezen wordt, terwijl de namen eerst in II, blz. 8 vermeld worden, is me niet helder geworden. Zo zou op p. 15 een verwijzing naar dl III op zijn plaats zijn. Op blz. 22 zou een toelichting van het woord ,,evangelie'' met voorbeelden zeer wenselijk zijn. Was wat op blz. 25 onderaan als het essentieel-nieuwe genoemd wordt, ook niet reeds eigen aan de O.T.-ische geschiedschrijving? Op blz. 30 had het onderscheid tussen apocalyptiek en eschatologie scherper belicht moeten worden. In het algemeen schijnt het mij toe, dat aan de ,,Formgeschichte'' en wat daarmee verband houdt, te weinig aandacht is geschonken. Op de rijke litteratuuropgaven zijn ook nog wel enkele correcties te maken. – Deze enkele op- en aanmerkingen mogen een blijk zijn van de belangstelling, waarmee ik deze voortreffelijke inleiding gelezen heb, en een teken van de hoop, dat spoedig een derde druk nodig zal zijn!

W. C. van Unnik

G. Ricciotti, *Leven van Jezus*, uit het Italiaans vertaald door Dr J. Simons S.J., Utrecht. Uitg. Het Spectrum 1949, 759 blz.

Slechts een enkele maal wordt in boekbesprekingen een woord aan het uiterlijk van het betreffende werk gewijd. Zo dit al geschiedt, is het eerder om de aandacht op een slordige wijze van uitgeven te vestigen dan om de presentatie van de inhoud te prijzen. Wij zijn in het algemeen zo aan keurige uitgaven gewend, dat we deze vanzelfsprekend aanvaarden. Op de inhoud is alle belangstelling gericht.

Bij de aankondiging van dit werk van Ricciotti zou het echter een grove omissie zijn, wanneer deze regel gevolgd werd. De boeken, die door het Spectrum uitgegeven worden, munten in het algemeen uit door een zeer verzorgd uiterlijk. Maar dit ,,Leven van Jesus'' overtreft al het voorafgaande. Men kan zien, dat alle denkbare zorg besteed is om het in een vorm, het verheven onderwerp waardig, te bieden. Op prachtig papier gedrukt met een fraaie letter, voorzien van een keur van illustraties, vormt het een smaakvol geheel, waarbij gelukkig zelfs de schijn van overdaad geweerd is. Op zeer gelukkige wijze is hier sierlijkheid aan soberheid gepaard, een passende gestalte voor de beschrijving van Jezus' leven.

Op de grens tussen vorm en inhoud staan de illustraties. Naast 29 zeer duidelijke plattegronden van de plaatsen, die in de Evangeliën genoemd worden zijn 134 photo's opgenomen. Deze zijn voor het grootste deel niet uit de oorspronkelijke uitgave overgenomen, maar zelfstandig door de vertaler erbij gekozen. Dat werk was natuurlijk bij zulk een voortreffelijk kenner van Palestina als Dr Simons in vertrouwde handen. De afbeeldingen verduidelijken inderdaad, maar ook hier is schadende overdaad vermeden: het is geen plaatjesboek met tekst. Voor hen, die geen bezoek aan Palestina brachten, is het een lust zich zo een voorstelling van de plaatsen te maken. Men ziet hier de tegenwoordige toestand van

stad en land; tegenwoordige inwoners en hun gebruiken, ook weergave van papyrusteksten en inscripties. Persoonlijk had ik gaarne wat minder „heilige plaatsen", waar de „overlevering" het een en ander localiseert, en wat meer gebruiken en voorwerpen afgebeeld willen zien. Maar dit is een kwestie van smaak, wellicht ook van iets meer; storend is het in elk geval niet. Ook dit is strikt zakelijk gehouden; er zijn geen reproducties van schilderijen of etsen, die ons meer zeggen over hun makers dan over de bijbelse geschiedenis, geboden.

De vertaling, die Dr Simons gegeven heeft – blijkens het voorwoord was het in sommige opzichten een bewerking, aangezien allerlei, wat voor Nederlandse lezers weinig betekenis had, is weggelaten –, laat zich aangenaam lezen. Een enkel vlekje als „inschrift" is niet hinderlijk. Over kleine vergissingen als: K. S. Schmidt (de Bazelse N.T.-icus), i.p.v. K. *L.*, leest men zonder moeite heen. Ook deze hollandse weergave van de tekst is met grote zorg bewerkt.

En nu de inhoud zelf. Ricciotti vertelt (blz. 13), hoe het plan tot zijn boek tijdens de vorige wereldoorlog ontstaan is, toen hij in een veldlazaret zweefde tussen leven en dood; maar dat hijzelf jarenlang voor de uitvoering terugdeinsde, totdat hij gedwongen werd om het te schrijven, „terwijl Europa is gevat in de klauwen van den oorlog, de meest absolute ontkenning van het Evangelie". Tegen deze bewogen achtergrond van persoonlijk leven en wereldleed is dit „Leven van Jezus" geschreven. Maar het is een grote verdienste van dit boek, dat dit inderdaad achtergrond gebleven is. De Schr. laat zich daardoor niet verleiden tot allerlei ontboezemingen; houdt zijn bewogenheid en phantasie in toom. Het is een streng zakelijke weergave van wat de Evangeliën bieden; de schrijver is tolk en niet meer. In 80 blz. bespreekt hij „land en volk"; daarna geeft hij een overzicht van de bronnen (120 blz.); het tweede en grootste deel is een harmonistische bespreking van de woorden en daden van Jezus. Dankbaar gebruik makend van alle hulpmiddelen van archaeologie en „Zeitgeschichte" licht hij de evangelieverhalen toe. Het zijn geen beschouwingen of meditaties, maar een poging om het verhaal zo goed mogelijk te laten spreken. In het algemeen is de Schrijver voortreffelijk in zijn opzet geslaagd; slechts een heel enkele maal, zoals bij de vlucht naar Egypte (blz. 278) schiet de phantasie wat uit.

De visie, die hier wordt gegeven, is de rooms-katholieke. Dit blijkt uit de manier, waarop de bronnen gebruikt zijn (waartegen alle bezwaren gelden, die men tegen iedere harmonisatie maken kan); waarop hij tegen de „rationalisten" (Loisy e.d.) en de Hervormers te velde trekt; uit de interpretatie van bekende plaatsen als Matth. 16, Joh. 6 enz. Toch worden in het algemeen de moeilijkheden niet verzwegen, ook al gaat de oplossing soms erg vlot. Eigenaardig is bijv., dat hij van slechts één tempelreiniging wil weten, nl. die volgens Joh. 2 (blz. 319, noot 2), en dus de Synoptische plaatsing onjuist acht, terwijl hij de naamsverandering van Petrus in Joh. 1 en Matth. 16 beide handhaaft (blz. 448). Opvallend is het, dat hij bij Joh. 2 : 3–4 het Aramees te hulp roept, opdat geen verkeerde, voor Maria nadelige, indruk van Jezus' woorden tot haar zou ontstaan (blz. 313–314), terwijl hij bij de instellingswoorden van het avondmaal van een

arameese achtergrond niet rept, hoewel dit juist ten aanzien van het ,,is'' wel eens consequenties kon hebben. Over de aanspraak van Jezus tegen Petrus als ,,satan'' in Matth. 16 wordt heengegleden. Typerend is ook, hoe gemakkelijk op blz. 290 de broeders en zusters van Jezus ,,dus'' tot neven en nichten gemaakt worden. Ook zakelijk kan men natuurlijk nog wel eens van mening verschillen, bijv. ten aanzien van de plaats van Pilatus' paleis, waar Jezus ter dood veroordeeld werd; de argumentatie heeft me hier niet kunnen overtuigen. Natuurlijk vindt men ook de opmerking, dat Jezus een bijzondere godsdienst wilde stichten (bijv. blz. 626); veel van wat de Schr. zelf over de leer van Christus zegt, wijst in een andere richting. Verheugend is het te lezen, dat de ,,eudokia'' in de Engelenzang het welbehagen Gods is en niet de goede wil van de mens (blz. 265). Ik betreur het, dat sommige fundamentele begrippen als ,,teken'', ,,koninkrijk Gods'' niet scherper ontleed zijn en dat een samenvattend overzicht over Jezus' ,,leer'' ontbreekt. Ook een tekstregister en een tabellarisch overzicht van de gevolgde indeling zouden wel gewenst zijn.

Maar al deze bezwaren, die met het uitgangspunt samenhangen, waardoor de gegevens m.i. niet voldoende tot hun recht komen, mogen niet blind doen zijn voor de grote verdiensten van dit werk. Uit de zakelijke toelichtingen kan ook een reformatorisch Christen met dankbaarheid veel leren, dat hem de Schrift beter doet verstaan. Wil men in kort bestek de roomse visie op de evangeliën en op de daarin vervatte verhalen, dan kan men het hier vinden. Het is een begrijpelijk en verheugend feit, dat dit boek in roomse kringen in Italië en daarbuiten grote opgang heeft gemaakt. Aan schrijver, vertaler en uitgever ook onze hulde voor dit prachtige werk. W. C. v. U.

KERKGESCHIEDENIS

KARL HEUSSI, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 10e Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1949, 577 S.

Er is weer een nieuwe ,,Heussi''. Dit uitvoerige, overzichtelijke, uitstekend gedrukte en ingedeelde hand- en studieboek heeft in de loop der jaren zijn nut zozeer bewezen, dat het geen aanbeveling meer behoeft. De 10e druk is op vele punten aangevuld, ook wat de literatuuropgaven betreft. De stof en de literatuur is uiteraard nogal sterk op Duitsland gericht, de angelsaksische wereld komt er doorgaans te karig af. Wat de laatste decennia betreft, vinden wij thans een helder overzicht van de Duitse kerkstrijd en de oecumenische beweging, al missen wij voor deze laatste iedere aanduiding van de betekenis van figuren als John Mott, William Temple, Kraemer en Visser 't Hooft. Ook de zelfstandigwording der jonge kerken – o.i. een der belangwekkendste feiten van de kerkgeschiedenis in de laatste eeuwen, al zal de belangrijkheid daarvan in later tijd pas in volle omvang duidelijk worden – komt te weinig uit de verf. Wat ons land betreft komt Heussi niet verder dan de vermelding van Roessingh; de reorganisatiebeweging, het verzet der kerk tijdens de be-

zetting en de vernieuwing van de Ned. Herv. Kerk schijnt aan zijn aandacht te zijn ontsnapt. Overigens: wie snel wil worden ingelicht over allerlei perioden en bewegingen in de kerkgeschiedenis zal Heussi telkens weer met voldoening gebruiken. W. F. DANKBAAR

Dr D. NAUTA, *Het Calvinisme in Nederland*. T. Wever, Franeker 1949, geb. f 2,95.

Dr Nauta wil ons in dit werkje een beeld geven van de betekenis van het Calvinisme in de geschiedenis van Nederland. Achtereenvolgens behandelt hij de opkomst, de bloeitijd, de inzinking en het verval, en de weder-opluiking van het Calvinisme. De schrijver tekent in iedere eeuw de belangrijkste bijzonderheden. Nieuwe gezichtspunten brengt zijn studie niet, maar Dr Nauta heeft zich ook niet anders dan een voor iedere ontwikkelde begrijpelijke beschrijving van de positie van het Calvinisme in ons volksleven ten doel gesteld. Hierin is hij geslaagd.

Het verwondert mij dat de schrijver zo tevreden is over het optreden van Maurits in 1617 (54). Trekt Dr N. Rembrandt niet wat te dicht naar het Calvinisme? (69). Over Coccejus is hij niet erg te spreken (74). Bekker had meer waardering verdiend (76). Dr Nauta wijst er op dat Ypey en Dermout vooral het Calvinisme als een vreemde indringer beschouwd hebben (86). Over de beweging Schilder lezen wij maar weinig (110, 114). De theologie van Barth is „een vreemde theologie" (114). Bedoeld wordt wel: wie Barth aanhangt, breekt met het typisch Nederlandse Gereformeerde denken.

Zoals te verwachten is, denkt Dr Nauta geheel anders dan b.v. Dr Lindeboom over de ontwikkeling in de zestiende eeuw. Behalve bij Veluasus (18) ontmoet de schrijver bij de zgn. nationaal-Gereformeerden overal vaagheid en onbeslistheid. Men bleef in de R.K. kerk. Was Calvijn niet te hulp gesneld, dan zou er van Reformatie in de zestiende eeuw in ons land niet veel zijn terecht gekomen. Aldus Dr Nauta. Onze indruk is dezelfde. Zonder Calvijn zou de R.K. kerk het met de nationaal-Gereformeerden wel hebben klaar gespeeld. M. v. RHIJN

DOGMATIEK

S. J. RIDDERBOS, *Rondom het gemene-gratie-probleem*, Kampen 1949, 71 blz., ing. f 1,50.

Dit is een rijk en scherpzinnig boekje. Het behandelt enige nieuwere vragen uit het debat over de gemene gratie. Achtereenvolgens komen Schilder, De Graaf, Van Til, (Dooyeweerd) en Barth ter sprake (van Barth vooral de termen „geduld Gods" en „Beständigkeit Gottes"). Tegenover Schilder wordt gepleit voor een opvatting van de gemene gratie, waarin het element van de gunstige gezindheid van God niet te loor gaat. Tegenover De Graaf en Barth wordt gewaarschuwd voor een overschatting van het werk van Christus. Tegenover Van Til en Dooyeweerd wordt critisch gesproken van „intellectueel anabaptisme". De schrijver zoekt een vast-

houden van de levende God van de bijbel, een respecteren van de gaven van God in het menselijke geslacht als gehéél, een terugvinden van het Koningschap van Christus over de gemene gratie. Zijn manier is breedwaarderend naar alle zijden, voorzichtig in het opgeven van oude posities, scherp analyserend tegenover complexe argumenten. Uit het geheel krijgt men wel de indruk, dat het theologoumenon van de gemene gratie de theologen aanleiding geeft tot splinterige quaesties. Het forse en meeslepende élan van Kuypers drie dikke delen over dit onderwerp is er wel totaal uit geweken. A. A. VAN RULER

W. AALDERS en J. A. VAN NIEUWENHUYZEN, *Hervormd-Remonstrantsch gesprek.* Boekencentrum N.V., Den Haag 1949.

Deze studie van de predikanten Aalders en Van Nieuwenhuyzen over de tijdens de synode van Dordrecht aan de dag getreden dogmatische geschilpunten is breed opgezet en buitengemeen interessant van inhoud. Het doet weldadig aan dat de schrijvers als in een combat de générosité de dogmatische visie van hun voormalige tegenstanders zoo waarderend bespreken, al gaat dit bijkans ten koste van de opvattingen der (voormalige) partijgenoten.

De voor deze critiek toegestane plaatsruimte verbiedt helaas een uitvoerige en op de materie van dit geschrift ingaande bespreking te geven. Wij moeten derhalve volstaan met de volgende opmerkingen over de inhoud van dit werk.

De stelling van Dr Aalders, dat de verkiezingsleer niets anders zou zijn dan een weergave van het Evangelie (pag. 77, 78) is een overschatting ter eenre, een verschraling ter andere zijde. De op zichzelf juiste uitspraak van Drs van Nieuwenhuyzen, waarin hij de apokatastasis pantoon weliswaar niet als leerstuk poneert, maar in hope belijdt, is in tegenspraak met zijn vèrgaande sympathie voor de religieuze geladenheid van het praedestinatie-dogma.

Wij missen in beide delen van het boek dìe visie op de praedestinatie, welke door Dr Noordmans in zijn Geestelijke Perspectieven als uitgangspunt voor een betoog is genomen en neerkomt op een verbijsterd constateren van de irrationaliteit van de uitwerkingen van het heilsgebeuren op mens en wereld: de door het Evangelie gegrepenen zijn juist diegenen, van wie dit redelijkerwijze niet kon worden verwacht. Paulus overschrijdt de grenzen van dit „post eventum" constateren nog niet; de grensoverschrijding is een onheilvolle daad van de Hervormers en Dordt.

De op zichzelf knappe en belangwekkende uiteenzettingen door beide auteurs van Barth's opvatting der praedestinatie doen aan de aard van het geschrift afbreuk in deze zin, dat daardoor van een gesprek geen sprake meer is en het onderscheid tussen Hervormd en Remonstrants kerkelijk denken wegvalt. Dit brengt ons tot het hoofdbezwaar tegen deze studie: titel en inhoud dekken elkaar niet. Hier zijn twee kundige, in hun theologisch denken verwante theologen aan het woord, in wier beschouwingen de Hervormde en Remonstrantse achtergrond niet meer dan

décor is. Een Hervormd-Remonstrants gesprek in 1949 behoort naast een korte weergave van de dogmatische strijd met Dordt verbonden, in den brede de morphologische, religieus-psychologische en culturele kenmerken van het Hervormde en Remonstrantse kerkelijk leven in deze tijd met elkaar te confronteren. S. H. SPANJAARD

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

J. J. POORTMAN, *Indeterminisme of Determinisme.* Een beschouwing naar aanleiding van Prof. Dr Ph. Kohnstamm's „Vrije Wil of Determinisme", Van Gorcum & Comp., Assen 1949, 38 blz.

Deze beschouwing is een polemiek tegen de opvattingen van Kohnstamm, welke deze laatste in zijn in de ondertitel genoemde boek uiteenzette. Volgens Kohnstamm is het determinisme een postulaat, dat 1e reeds in tegenspraak was met de klassieke natuurkunde; 2e leidt tot degeneratie van het begrip der causaliteit; 3e in zijn toepassing op de verhouding van lichaam en geest dwingt tot onhoudbare consequenties; 4e lijnrecht indruist tegen de nieuwste ontwikkeling der natuurkunde; 5e geen plaats laat voor de vrije wil, en dus evenmin voor toerekenbaarheid en verantwoordelijkheid; 6e zichzelf opheft, daar het de mogelijkheid, waarheid te zoeken en te vinden, uitsluit. Veel zorg besteedt Kohnstamm aan de juiste definitie van „determinisme".

Poortman neemt het nu op voor het determinisme. Ook voor hem is het een onbewijsbaar postulaat, dat echter ook geen bewijs nodig heeft, daar het op een apriori berust. Hij tracht nu, de aan de natuurkunde, de psychologie en de kennistheorie ontleende argumenten van Kohnstamm te weerleggen, en aan te tonen, dat het determinisme wel degelijk te verenigen is met de, mits juist geïnterpreteerde, vrijheid van wil.

De weerlegging der natuurkundige argumenten kan weinig bevredigen, omdat Poortman in 't geheel niet ingaat op veel, wat Kohnstamm noemt (het oneindig aantal vrijheidsgraden van een continu veld, de topologie, de entropie). Dit neemt niet weg, dat hij een paar vragen stelt, die ook mij bij de lezing van Kohnstamm's boek niet loslieten: 1e of de alleszins toe te juichen nauwkeurige definitie van „determinisme" eist, dat gedetermineerdheid en voorspelbaarheid practisch samenvallen; 2e of vele moderne physici niet te dogmatisch zijn, in zover als zij het toeval in het gedrag van electronen en lichtquanten absoluut stellen.

Het voornaamste kennistheoretische argument van Kohnstamm (hierboven onder 6e genoemd) wordt door Poortman alleen in een noot behandeld. Hij betoogt daar (als Heymans) dat in gunstige omstandigheden de denk-wetten het psychisch verloop bepalen. Dit, gelijk trouwens het gehele laatste gedeelte van deze verhandeling, dat de oplossing van het vrijheidsprobleem wil geven, krijgt eerst reliëf uit het geheel van Poortman's wijsbegeerte. Daardoor wordt het echter als bestrijding van Kohnstamm's boek, dat op zichzelf begrijpelijk wil zijn, wat topzwaar.

A. E. LOEN

R. F. Beerling, *Onsocratische gesprekken.* Vijf wijsgerige dialogen en een proloog. J. M. Meulenhoff, Amsterdam 1949, 134 blz., geb. f 5,90.

De dialoog is stellig een van de moeilijkste literaire vormen, vooral voor de behandeling van wijsgerige vragen. Emergius en Luctantius spreken hier met elkaar over relativisme en radicalisme, over absurditeit en nihilisme, over verveling en vooruitgang, over zin en zekerheid en over filosofie, politiek en macht. Men ziet alles problemen, waarmee de mens van heden worstelt.

Is het Beerling gelukt in deze dialoogvorm ons dieper in die problemen in te voeren? Laat ik eerst zeggen, dat het boekje zich ondanks die ongewone vorm voor enigszins wijsgerig geschoolden aangenaam laat lezen, al zou ik persoonlijk aan een doorlopend betoog de voorkeur geven.

Luctantius verklaart zelf: „Ik geef toe dat ook ik niet altijd bestand ben geweest tegen de aanvechtingen van het moeilijke woord. De strijd om de eenvoud en de helderheid is misschien de zwaarste, die een filosoof uit te vechten heeft – in schijn met het probleem, in werkelijkheid met zich zelf" (2). En Emergius zegt tot hem: „Luctantius! Je hebt niet alleen een zwak voor het moeilijke woord, maar ook voor de lange ingewikkelde zin" (9).

In een gesprek vooral komt het m.i. juist op de eenvoud en helderheid aan. Ook de wijsgerige kwesties moeten eenvoudig gezegd kunnen worden. Nu valt men in dit boekje over de ingewikkelde zinnen, de vele vreemde vaktermen en woorden, die niet nodig waren. Men heeft telkens de indruk: zij praten niet met elkaar, maar ze schrijven, zij weten voortdurend een derde man, de lezer, tegenwoordig en richten zich eigenlijk tot hem. Voor hem zijn de herhaaldelijk voorkomende woordspelingen, de vele citaten en toespelingen op wijsgerige theorieën bedoeld. Er worden in verschillende dialogen te veel zaken en filosofen bijgehaald.

Zeker, dit alles geeft er iets levendigs aan, maar ook iets onrustigs. Als schrijver meer één persoon behandelt, zoals in „over zin en zekerheid", wordt het ineens veel rustiger, maar ook minder een gesprek, dan is ieder veel langer aan 't woord.

Dit alles is toe te schrijven aan de zo moeilijke literaire vorm van de dialoog. Na lezing zal men moeilijk aan een ander kort kunnen zeggen, wat men eigenlijk gelezen heeft; er werd daartoe te veel andersoortigs besproken. Bepaalde feitelijke kennis heeft men er niet uit opgedaan, maar men heeft *wel*, tenminste dikwijls, *met de schrijver gefilosofeerd.* Leren filosoferen is moeilijk, maar belangrijk en daarom bevelen wij dit boekje gaarne aan.

W. Leendertz

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

J. Kalff, *Rembrandt en de Bijbel*, U.M. Kosmos, Amsterdam 1949, 167 blz., geb. f 12,50.

J. Haantjes en A. v. d. Hoeven, *Kerkelijke Klassieken*, H. Veenman en Zonen, Wageningen 1949, 390 blz., geb. f 12,50.

HELMUTH FREY, *Das Buch der Heimsuchung und des Auszuges* (*Ex. 1–18*), Calwer Verlag, Stuttgart 1949, 214 S.

TH. STELTENPOOL, *Is het Katholicisme totalitair?* Uitg. Winants, Heerlen z.j., 273 blz.

J. L. KOOLE, *Liturgie en Ambt in de Apostolische Kerk*, J. H. Kok, Kampen 1949, 108 blz., ing. f 2,75, geb. f 3,75.

B. GEMSER, *De Psalmen III*, J. B. Wolters, Groningen 1949, 256 blz., geb. f 4,50.

G. BRILLENBURG WÜRTH en G. OVERDUIN, *Suggestie en Religie*, J. H. Kok, Kampen 1950, 64 blz., ing. f 1,75.

A. D. R. POLMAN, *De reformatorische inzet der Dogmatiek*, J. H. Kok, Kampen 1950, 35 blz., ing. f 1,25.

D. VAN SWIGCHEM, *Handboekje voor de Evangelistiek*, J. H. Kok, Kampen 1950, 60 blz., ing. f 1,45.

S. GREYDANUS, *Ephese, Philippenzen* (Korte Verklaring), J. H. Kok, Kampen 1949, 141 en 98 blz., geb. f 4,90.

B. W. GANZEVOORT, *Is Rome een gevaar?*, 40 blz.

Het Nieuwe Testament, vert. en van aant. voorzien door J. B. POULKENS S.J., N.V. Brepols, Turnhout z.j., 1078 blz.

Evangeliën en Handelingen, vert. en van aant. voorzien door J. B. POULKENS S.J., N.V. Brepols, Turnhout z.j., 591 blz.

Jkvr. C. M. VAN ASCH VAN WIJCK, *Tweezaam is de mens*, W. ten Have, Amsterdam 1950, 131 blz., ing. f 2,75, geb. f 3,50.

EMIL BRUNNER, *Ons Geloof* (met aant. van J. C. Koningsberger), 5de dr., W. ten Have, Amsterdam 1950, 196 blz., ing. f 2,90, geb. f 3,90.

E. O. JAMES, *The Concept of Deity*, Hutchinson's Univ. Library, New York (Meulenhoff en Co, Amsterdam) 1950, ing. f 12,—.

J. RIDDERBOS, *De kleine Profeten* (Ob.-Zef.) (Korte Verklaring), J. H. Kok, Kampen 1949, 201 blz., geb. f 4,50.

H. ULLMANN, *Der Weg des XIX Jahrhunderts*, Chr. Kaiser, München 1949, 254 S., ing. D.M. 8,—.

H. E. WEBER, E. WOLF, *Gerechtigkeit und Freiheit* (Theol. Exist. heute, 18), Chr. Kaiser, München 1949, 36 S., ing. D.M. 1,60.

H. DIEM, *Amerika* (Theol. Exist. heute, 19), Chr. Kaiser, München 1949, 48 S., ing. D.M. 1,90.

D. J. COUMOU en N. HEERTJES, *De weg van het Evangelie in Oost en West*, 3e dr., J. B. Wolters, Groningen 1949, 244 blz., ing. f 4.75, geb. f 5,50.

G. CH. AALDERS, *Oud-Testamentische profetie en de Staat Israël*, J. H. Kok, Kampen 1949, 48 blz., ing. f 1,50.

H. H. FARMER, *Dienaar des Woords*, G. F. Callenbach, Nijkerk z.j., 133 blz., geb. f 2,90.

TIJDSCHRIFTEN

Vox Theologica, 20e jrg., nr 2, December 1949.
O. Noordmans, Mystiek en prediking. D. A. Vorster, De Bijbelse verkondiging en de Chr. mystiek. H. W. Bloemhof, Enkele opmerkingen over de Z.W.-hoek van Friesland.

Nr 3, Januari 1950.
J. J. Degenaar, Waarheid as die uit-spreking van die Syn. P. A. Elderenbosch, Paulus' waardering van het O.T. W. v. d. Ende, Zuid-Limburg.

Kerkedienst, 15e jrg., nr 3/4, Januari 1950.
J. P. Kruijt, De invloed van de industrialisatie op de ziel van de arbeider. M. C. v. Oort, Het probleem der arbeidsvreugde. P. Smits, Hoe leren wij de arbeiders het Evangelie verstaan? H. Wallenburg, Gesprek met de communist. J. O. Norel, De arbeider als evangelist. – Aspecten van zielszorg. B. v. Ginkel, Onderwerpelijke prediking. S. Visser, Het gebed na de prediking. F. J. Pop, Kroniek.

Kerk en Theologie. Onder redactie van Th. L. Haitjema, A. F. N. Lekkerkerker en G. C. van Niftrik. 1e jaargang, No 1.
E. Emmen, Overdenking. Th. L. Haitjema, 25 jaren Ned. theologie. G. C. v. Niftrik, Geloof en politiek. A. F. N. Lekkerkerker, Woord- en werkelijkheidsopenbaring. L. D. Terlaak Poot, Petter's aanklacht tegen de Anglo-katholieken. A. F. N. Lekkerkerker, Kroniek.

Theologie en Practijk, 9e jrg., 9/10, November December 1949.
R. Miedema, Vincent van Gogh en het Evangelie in de jaren 1873–1880. C. W. Mönnich, Meditatie over Karl Barth's „Prot. Theol. im 19. Jahrh." en het gezag van de H. Schrift. J. W. Herfst, Het verschijnsel der overdracht en zijn betekenis voor de predikant. H. J. Calcoen, Terugblik op de Middeleeuwse kunstschatten te Amsterdam. R. Miedema en G. C. Postma, Maranatha-kerk te 's-Gravenhage. P. M. Mentzel, Problemen van maatsch. werk. H. Faber, Kanttekeningen bij een rede (Smelik).

Kerk en muziek, 2e jrg., nr 7, December 1949.
J. C. Koppert, Wat zongen de Engelen in de Kerstnacht? W. Mudde, Op dit zeer grote feest. L. Erné, Oude orgels in Zweden. F. Houtkoop, Het orgelkoraal in de Eredienst.

Nr 8, Januari 1950.
H. L. Oussoren, Het kerkkoor in de practijk. F. Houtkoop, Het orgelkoraal in de Eredienst. L. Erné, Hedendaagse orgelbouw in Zweden.

Erasmus, Vol. II, 19–20, 15 Nov. 1949, Vol. II, 21–22, 15 Dec. 1949, Vol. III, 1, 25 Jan. 1950.
Bibliographie op het gebied van religie, philosophie, paedagogie, geschiedenis, kunst, rechtswetenschap, economie, politiek, bibliographie.

Studia Catholica, 24e jrg., afl. V, October 1949.
A. v. Rijen M.S.C., „Nieuwe" en „Katholiek-oecumenische" theologie. B. J. Alfrink, Het „stilstaan" van zon en maan in Jos. 10.

The Harvard Theological Review, Vol. XLII, nr 3, July 1949.
H. Jennings Rose, Mana in Greece and Rome. Moses Hadas, Aristeas and III Maccabees. H. Caplan and H. H. King, Latin Tractates on Preaching: A. Book-List. R. P. Casey, Monastics and Seculars under Yaroslav the Wise.

Nr 4, October 1949.
A. J. Festugière, A Propos des Arétalogies d'Isis. R. Stevenson, Dr Watt's „Flights of Fancy". A. Christensen, Kierkegaard's Secret

Affliction. R. M. Grant, One Hundred Fifty-Three Large Fish (John 21 : 11). H. C. Youtie, A Note on Edson's Macedonica III.

Vol. XLIII, Nr 1, Januari 1950.

Ch. H. Buck, The collection for the Saints. W. Telfer, Paul of Constantinopel. J. C. Russell, Phases of Grosseteste's Intellectual Life.

The International Review of Missions, Vol. XXXIX, no 153, Januari 1950.

The Editors, A Survey of the Year 1949. B. F. Stockwell, Latin American Evangelical Conference. K. D. Wilson Anand, Reorientation of Muslim Work in India and Pakistan. G. H. G. Hewitt, Reflections on the Early History of the R.T.S. L. Harries, Mission Research and the African Marriage Survey.

Theologische Literaturzeitung, 74. Jhrg., Nr 10, Okt. 1949.

W. Elert, Die Herkunft der Formel Sanctorum communio. G. Biundo, Aquila und das Interim. K. Heussi, Schriften zur Geschichtslogik und zur Geschichtstheologie. O. Eissfeldt, Die gegenw. Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebr. Handschriften. F. Delekat, Kirche und Recht.

Nr 11, Nov. 1949.

A. Nygren, Christentum und Recht. S. Holm, Vilhelm Grønbech. K. Wessel, Stand und Aufgaben chr.-archäologischer Forschung. Glauben und Wissen.

Theologische Zeitschrift (Basel), 5. Jhrg. 6, Nov./Dez. 1949.

G. Fohrer, Jeremias Tempelwort 7, 1–15. J. Jeremias, Proselytentaufe und N.T. G. Quispel, Philo und die altchr. Häresie. W. Kühnert, Die antimontanistische Anonymus bei Eusebius. E. G. Rüsch, Die Elfenbeintafeln des Tutilo.

Dansk Teologisk Tidsskrift. 13. Aarg., 1. Haefte, 1950.

P. Nepper-Christensen, Tidsproblemet i N.T. Imm. Fetter, Simul justus et peccator.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 50. Årg., 3. Hefte, 1949.

K. Rygnestad, Or forhistoria år Det praktisk-teologiske seminaret. T. Boman, Tro og sannhet. A. Raulin, Kan „sensualitas" helbredes ifølge Thomas av Aquino?

4. Hefte, 1949.

R. Leivestad, Dualismen hos Paulus. H. Nilsen, Birgitte Cathrine Boye og hennes salmetiktning. R. Hauge, Alminnelig åpenbaring som misjons-teologisk problem.

Religion och Kultur. Årg. 20, Fjärde Häftet, Dec. 1949

G. W. Kellerman, Religion och Kultur 1930–1949. C. L. Feilberg, Kirken og den frie Tanke. W. Eidlitz, Den gudomlige Frälsaren enligt indisk bhaktifromhet. Cl. Lindström, Tankar om den svenska högmässoordningen.

Irenikon. Tome XXII, 3me trimestre, 1949.

D. D. Rousseau, La question des rites entre Grecs et Latins des premiers siècles au concile de Florence. D. Th. Strothmann, Conflit jusqu' au dilemne?

4e trimestre, 1949.

D. J. Gribomont, Du Sacrement de l'Eglise et de ses réalisations im-

parfaites. M. Thurian, Les grandes Orientations actuelles de la Spiritualité protestante. J. Chatillon, L'idée de l'Eglise dans la théologie de l'Ecole de St. Victor au XIIe siècle.

BERICHTEN

VIIth Congress for the history of religions, Amsterdam 1950. Patronage her Majesty the Queen of the Netherlands. Secretariat: Prof. C. J. Bleeker D.D., 290-I Churchill-laan, Amsterdam, Telephone 97035. Office of the congress: S. van der Woude, D.D.

Under orders of the International Commission the Netherlands Preparatory Committee has pleasure in inviting all those who are studying the history of religions to attend the 7th congres, which will be held at Amsterdam in the ,,Indisch Instituut'', 63 Mauritskade, from 4th to and including 9th September, 1950.

The main theme of the congress is: the mythical-ritual pattern in civilization. During the first half of the congress this theme will be discussed in three sessions, in connection with six short introductions, in the following sections: Primitive Religion, Egypt and the Near East, the Old Testament, the Classics, the Far East, India and Iran, Islam, Germans and Celts, Christianity and Hellenism, Religion and the Modern World, Phenomenology (general themes). Each section is expected to draft a short report on the introductions and discussions. An drafting-committee will try to summarize these reports and to draw definite conclusions concerning the course of research with regard to this problem.

During the second half of the congress three general lectures, indirectly connected with the main theme, will be delivered. At the same time there will be a limited opportunity to make communications, of 15 minutes at the utmost, for which one's name should be entered before May 1st. Besides, a few meetings will be arranged to settle organizing business. A boat trip through the canals and docks of Amsterdam will be offered to the members of the congress. At one's own expense a one day's excursion through a characteristic part of the Netherlands may be joined in. Also, care will be taken that there is sufficient opportunity for mutual, friendly intercourse.

In case you wish to take part, we beg you to send in your name to the Secretariat as soon as possible. The office of the congress will gladly assist you to obtain accommodation in an hotel or (free of charge) with private persons. The latter, however, cannot be guaranteed if you are registered after May 1st.

On behalf of the preparatory committee,
G. van der Leeuw, Chairman.
C. J. Bleeker, Secretary.

**

VIIth Congress for the history of religions, Amsterdam 1950.

The following scholars have already promised their co-operation:
For the general lectures: R. Pettazzoni.

For the sections: J. van Baal; J. Bayet; F. M. Th. de Liagre Böhl; M. Buber; W. Eberhard; O. Eissfeldt; E. Erkes; H. Frankfort; J. Filliozat; H. Frick; H. A. R. Gibb; E. Haenisch; F. Heiler; E. O. James; H. Kraemer; K. Kerényi; R. de Langhe; M. Leenhardt; H. Ljungberg; K. Löwith; J. A. Mac Culloch; T. H. P. Mahadevan; L. Massignon; F. R. Merkel; F. Meyer; A. D. Nock; H. Ritter; H. J. Rose; P. W. Schmidt; H. W. Schneider; J. Vandier; Th. C. Vriezen; J. Wach; G. Widengren.

A great number of speakers were asked, but they have not yet replied.

Business information:

a. the registration fee is f 20,—.
b. the one-day's excursion will cost about f 16,—, including the dinner.
c. participants are requested to present themselves at the office of the congress in the "Indisch Instituut", 63 Mauritskade, in the course of Monday, September 4th. After payment of their registration fees they will receive complete programmes of the congres.

Mededeling van de Redactie

Redactie en Uitgevers hebben zich tot hun spijt genoodzaakt gezien de omvang van het Tijdschrift weer terug te brengen tot 4 vel per aflevering. Handhaving van de huidige omvang zou verhoging van de abonnementsprijs met zich medebrengen, hetgeen zij evenwel wensten te voorkomen.

GRIEKS-ROMEINSE GESCHIEDSCHRIJVING[1])

(IN HAAR VERHOUDING TOT HET BIJBELSE EN MODERNE HISTORISCHE DENKEN)

DOOR

W. DEN BOER

Leiden

Het is een gemeenplaats, voor de herhaling waarvan men zich zou kunnen schamen, dat de basis van de moderne historiographie is gelegd door de Grieken, met name door Thucydides. Hoe algemeen deze gedachte is, blijkt uit de plaats, die zij krijgt in alle handboeken. J. W. Thompson begint in zijn *History of Historical writing* (1942) het hoofdstuk over de Grieken met het volgende citaat uit een rede van U. von Wilamowitz Moellendorff:

> All our historical writing rests on foundations laid by the Greeks, as absolutely as does all our natural science... Thousands of years before the Greeks... Egypt and Mesopotamia possessed records which amounted to a kind of chronicle, but the decisive step to a real historical literature seems never to have been taken there... All the ancient Semites are lacking in exactly that quality through which the Greek made the writing of history into a conscious art.

Zo sprak de Berlijnse graecus in 1908 in Oxford. Maar als men daarna de Duitse tekst van deze voordracht opslaat [2]), vindt men bovenstaande zinnen geheel veranderd: De geschiedschrijving is een uitvinding van de Grieken. Weliswaar heeft het Oosten op velerlei wijze de herinnering aan het verleden bewaard en overtreft het de Grieken op het gebied der chronologie, maar de overlevering is in het Oosten onpersoonlijk, als de sage. Van de Grieken hebben dan de Romeinen en van deze weer de latere Europeanen de geschiedschrijving geleerd. Maar wat wij historisch onderzoek en historische critiek noemen, kende de Oudheid niet.

---

[1]) In hoofdzaak is het volgende de tekst van een voordracht, 29 Juli 1949 te Bossey bij Genève gehouden tijdens een historische studieconferentie over *De Zin der Geschiedenis*, belegd door de Wereldfederatie van Christenstudenten en het directorium van het Ecumenical Institute van de Wereldraad der Kerken.

[2]) In zijn *Reden und Vorträge* (Bd II, 19.26)

Het verschil is duidelijk: het classicisme van 1908 is belangrijk verzacht. Van de verbinding van historiographie en aesthetica („the Greeks made the writing of history into a conscious art") treft men in de latere bewerking geen spoor meer aan. Terecht, naar het mij voorkomt, aangezien het moeilijk zal zijn vol te houden, dat bij de oud-Oosterse geschiedschrijving de verbinding met de kunst ontbreekt, al is misschien niet zo sterk het accent gelegd op de *vorm*. [1]) Ik laat dit vraagstuk verder rusten, al zal er nog gelegenheid zijn, zijdelings op dit aesthetisch element in de geschiedschrijving terug te komen; ons doel is niet de vormverandering der historiographie, maar haar wezen. Wij stellen evenwel vast, dat Von Wilamowitz in 1926 zijn classicistische bewering aangaande de geschiedschrijving als kunst niet meer handhaafde.

Ook op een ander punt is verschil tussen de twee versies van Von Wilamowitz' rede. In plaats van de boude bewering, dat het schrijven van geschiedenis berust op een basis, die de Grieken hebben gelegd, zegt dezelfde man later, dat historisch onderzoek en historische critiek, toch waarlijk twee fundamentele begrippen, in de Oudheid niet bestonden. Het enige verschil van betekenis, dat overblijft tussen de geschiedschrijving van het Nabije Oosten en van de Grieken, is, dat de eerste onpersoonlijk, de tweede persoonlijk zou zijn.

Voorlopig kan men in 't midden laten, of 1926 een verbetering geeft vergeleken met 1908. Waar het op aan komt is dit: In de redactie van één zelfde redevoering heeft dezelfde schrijver na een tijdsverloop van nog geen twintig jaar totaal verschillende dingen gezegd betreffende de Grieks-Romeinse geschiedschrijving. [2]) De gemeenplaats, waarvan ik sprak, verdient daarom misschien een nieuwe behandeling. In het volgende zal daartoe een poging worden gedaan. Het resultaat kan mogelijkerwijs van nut zijn voor het afbakenen van de grenzen van de Oud-Oosterse geschiedschrijving en de Grieks-Romeinse enerzijds, en die van de Grieks-Romeinse en moderne anderzijds.

Geschiedenis kan men definiëren als een geestelijke vorm van zich-

---

[1]) In het verzamelboek *The Intellectual Adventure of Man* (1946), uitgegeven door H. Frankfort e.a., merkt W. A. Irwin op, dat men met name de Hebreeuwse geschiedschrijvers ook als kunstenaars moet waarderen (p. 320).

[2]) Wilamowitz geeft van deze verandering geen rekenschap, maar zegt in een noot bij de Duitse uitgave kortweg: „Es ist wenig von dem Alten geblieben".

zelf rekenschap geven van het verleden. [1]) Dit zich rekenschap geven is een werkzaamheid van het verstand en van het gevoel beide. Het classicisme, dat de Grieken de ontdekkers van de geschiedenis noemt, is van een definitie als de bovenstaande afkerig. Het ziet de historie zuiver als een empirische wetenschap, geleid door de ratio, en acht als zodanig de Grieken de grote tegenspelers van de Oosterse en kerkelijke historiographen, die niet het gebeuren zelf, maar een vermeende metaphysische achtergrond van het gebeuren als uitgangspunt van hun beschouwingen nemen ter verklaring van alwat geschiedt. De gang van het Oosten naar het Westen is de moeizame weg van 'Mythos tot Logos', zo zegt men. En het probleem, dat onze gemeenplaats, „de moderne historiographie rust op een basis, door de Grieken gelegd" oproept, is daarom, in andere woorden, het probleem van de verhouding 'mythos-logos' in de geschiedschrijving. De tegenstelling, die vele geschiedschrijvers der geschiedschrijving maken, is dan ook deze: de mythe is Oosters, de logos is Grieks. [2])

Wanneer men deze stelling aan een onderzoek onderwerpt, moet men zich eerst afvragen, op welke wijze dit moet gebeuren. Er zijn twee manieren van behandeling mogelijk. De eerste gaat uit van het moderne historische bewustzijn en van moderne theoretische beschouwingen omtrent de wijze, waarop het verleden moet worden benaderd; de laatste gaat uit van de mens der Oudheid zelf, voor zover deze in zijn schriftelijke nalatenschap te benaderen is. Met overtuiging heb ik de tweede weg gekozen als de voor ons doel betere. Van ònze wijze van behandelen der historische problemen kunnen wij ons beter rekenschap geven door de historici uit het verleden te meten aan hun eigen maatstaven, zo zij die bezaten, dan door hen met ònze anachronismen te lijf te gaan.

Hoe heilloos de verwarring wordt, die de verwaarlozing van dit

---

[1]) Huizinga definieerde haar als *de* geestelijke vorm, waarin *een cultuur* zich rekenschap geeft van haar verleden (*Cultuurhistorische verkenningen* (1929), blz. 166). Afgezien van de betrekkelijke waarde van deze en dergelijke definities meen ik, dat het bepalend lidwoord hier te sterk is en dat nimmer een cultuur, doch de mens als cultuurdrager zich ergens rekenschap van geeft. Later heeft Huizinga trouwens zelf zijn definitie herzien en slechts gehandhaafd, dat geschiedenis *een geestelijke vorm* is (*over vormverandering der geschiedenis* Mededeel. der Ned. Akad. v. Wet., N.R., Deel 4, Afd. Letterk., 1941, Nr 3).

[2]) Zo in het boek van W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (1940), op het voetspoor van Croce, spec. *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie* (1915), waarin gesproken wordt van het begin van de Griekse geschiedschrijving als „Geschichtliches Denken beim Uebergang von der mythologischen zur menschlichen Epoche" (S. 143). Zeer grote invloed heeft in dit verband Cassirer's *Philosophie der symbolischen Formen* uitgeoefend.

onderscheid in de wijze van benaderen teweegbrengt, kan treffend worden geïllustreerd aan de controverse omtrent „sociale" helderziendheid of blindheid der Joodse schrijvers. Volgens de een is een van de beperktheden van de Hebreeuwse geschiedschrijving te zoeken in de volkomen afwezigheid van „a sense of economic and social forces." [1]) Het is juist, mits men oordeelt naar ònze maatstaven. Volgens een ander echter geldt van de Hebreeuwse schrijvers: „The idea of a social fulfilment (was) basic... Social history was a meaningful process to the prophets of Israel". [2]) Ook dit is juist, mits men uitgaat van de Joodse gemeenschap zelf en haar godsdienstige opvattingen en hunkeringen naar een vrederijk, waarin gerechtigheid woont en mens en dier elkander geen kwaad berokkenen.

Maar, zo zegt een vertegenwoordiger van de eerste richting, die zijn eigen historische maatstaven aan de oude geschiedschrijving opdringt, deze godsdienstige gedachten op sociaal gebied zijn niet tot de historie te rekenen; zij behoren tot de mythus, zij zijn niet-werkelijkheid, zij zijn „verhalen" of projecties van wensdromen, zij zijn geen realiteit in historische zin. – Tegen deze denkbeeldige opponent zou ik nu vierkant stelling willen nemen, door er in het volgende op te wijzen, dat deze opvatting van de mythus geen rekening houdt met de beleving van de mens der Oudheid, voor wie de mythus óók, en zelfs in de eerste plaats, historie was. Hierop maakt de Grieks-Romeinse Oudheid geen uitzondering. Ook daar is geen principieel verschil tussen datgene, wat in het duister der sage verzonken is en voor ons niet meer langs rationele en empirische weg te benaderen, en datgene wat in het heldere licht staat van een nabij verleden, welks gegevens wij kunnen controleren en verifiëren.

Als koningsgeslachten in Herakles, en via deze in Zeus, hun stamvader zien, wordt een vraag naar het rationele bewijs hiervoor niet gesteld, maar de *waarheid* van het genealogisch verband wordt zonder meer aangenomen en als zinvol ervaren. Het is niet zó, dat de koning zijn stamboom beschouwt als een werkelijkheid, die de werkelijkheid van een aardse familierelatie te boven gaat – al is ook dat het geval –, maar tevens wordt de relatie gezien als een in de tijd bestaan hebbende vader-zoon-verhouding, waaruit het koningsgeslacht is ontsproten. Wij kunnen dit voorbeeld der genealogie als volgt in een algemenere gedachtengang opnemen: Voor de *godsdienstige* mens is ieder ogenblik van menselijk handelen de open-

[1]) Irwin in Frankfort, *a.w.*, p. 320.
[2]) R. Niebuhr, *Beyond Tragedy*, 1947, p. 298.

baring van goddelijk werken. D.w.z. de godsdienstige mens leeft in een *ongebroken* wereld, waarin het optreden van goden en het optreden van mensen beide in de historie plaats vindt, zonder scheiding van werkingssfeer. Het is niet zo, dat goden optreden in de mythus, de mens in de historie, maar beider optreden is in de tijd en in de historie. Daar wàs een tijd, dat de goden en de giganten strijd voerden, evenals later op de grens van de Griekse geschiedenis, zoals deze in de literaire overlevering is neergelegd, een strijd was tussen Grieken en Trojanen, en evenals er later, in de aanvang van Hellas' bloeiperiode, een strijd is geweest tussen Hellas en Perzië. Wanneer na deze laatste strijd tempelbouwers en restaurateurs hun onderwerpen zoeken voor de beeldhouwwerken ter versiering van hun gebouwen, is de gigantomachia een der geliefkoosde motieven; een onderwerp, dat in de godenwereld de parallel vormt met hetgeen in de mensenwereld is geschied. Zou men gevraagd hebben, of deze gigantomachia behoorde tot het gebied der historie, men zou u niet begrepen hebben. Men zou u geantwoord hebben: ,,Het behoort tot de dingen, die geschied zijn, die *waarlijk* geschied zijn. Een ,,bewijs'' hiervoor is niet te vinden behalve in de voortdurende herhaling van hetzelfde gebeuren, van de strijd van goden en mensen tegen oeroude daemonen en barbaren, zoals deze zich de eeuwen door herhaalt.'' En als men dit zou zeggen, zou men daarmede tevens de kern van de Griekse opvatting van het verleden blootleggen. Het waarheidskarakter der medegedeelde feiten uit het geheel, dat wij onderscheiden in historie en mythus, wordt niet bepaald door de *feitelijke* betrouwbaarheid, maar door de algemene geldigheid van deze feiten. Als men jaar in, jaar uit het zaad in de aarde zaait, de aren ziet groeien, de oogst binnenhaalt en de plantengroei ziet verwelken, is de mythus van de *ἐνιαυτὸς δαίμων*, de jaargod, die uit de dood opkomt, als uit het stervende zaad, en, tot volle wasdom gekomen, weer in de dood verdwijnt, een ,,mythische'' voorstelling. Maar de *gelovige* ziet hierin een oerbeeld van het Leven. De daemon *bestaat*, groeit op, sterft, herrijst uit de dood; dàt is het mysterie, dat men in de Griekse godsdienst telkens aantreft. Is het historie? De Griek zal u wederom bij deze vraag niet-begrijpend aanstaren. Het *is*, dat zij den gelovige voldoende. Omdat hij het als bestaand beleeft. En beleefde geschiedenis wordt tot mythus, zoals ook de godsdienstige mythus, die qua talis belééfde mythus is, geschiedenis wordt. Hier is een zeer bepaalde vorm van zich rekenschap geven van het verleden, die niet ònze historische vorm is (ten-

minste, dat menen wij veelal), maar die desalniettemin door de mens der Oudheid als historie is ervaren. [1])

Deze mythische kant van de historische beeldvorming is niet van de Oudheid alleen, hij is van alle tijden [2]) en strekt zich uit van het triviaalste tot het meest verhevene. De Paashaas is een mythische schepping van betrekkelijk jonge datum. [3]) Triomfantelijk zal degene, die de mythus bant uit Klio's domein, dit voorbeeld aangrijpen en zeggen, dat dit toch wel ten duidelijkste illustreert, hoezeer de mythus moet worden geweerd van het terrein der historie. Ik zou willen antwoorden: ,,Voor *u*, ja; voor mij eveneens; niet voor uw en mijn kinderen, en niet voor ons, als wij hen helpen bij het zoeken naar de mooi beschilderde eieren, niet wanneer wij hùn wereld betreden." Misschien zal men dit willen toegeven, maar toch deze huiselijke comedie verwijzen naar het rijk der onwerkelijkheid, want het is maar spel. En ook hier zouden wij gemakkelijk met elkaar tot overeenstemming komen, omdat wij allen zullen zeggen: ,,De Paashaas bestaat niet." Hierna gaan wij over tot de orde van de dag.

Toch zou ik willen, dat wij onszelf afvroegen, of wij alle mythus zó gemakkelijk kunnen verwijderen, of wij inderdaad met ,,het bestaat niet", ons in alle gevallen zo zeker voelen. Is het ,,maar spel", als wij zien, hoe in de laatste oorlog in de bezette gebieden de helden, wier wonderen van dapperheid de geknechte bevolking bezielden, boven hun historische daden werden uitgetild tot symbolen van

---

[1]) Een beoefenaar van de studie der Oude (Griekse en Romeinse) Geschiedenis is geneigd bovenal te wijzen op het essentiële verschil tussen dat wat de Griekse geschiedschrijving draagt, de hartstochtelijke behoefte om te weten, hoe het werkelijk geweest is, te begrijpen, waarom het zo geweest is, en de Egyptische, Babylonische en Perzische kronieken. Dit verschil wil ik niet kleineren, nog minder de Grieken in dit opzicht hun kroon ontnemen. Veeleer is mijn bedoeling hun ook in ander opzicht de eer te geven, die een rationalistische wetenschap der geschiedenis hun onthield: de verantwoorde verbinding van mythus en ,,historie".

[2]) Cassirer behoort tot degenen, die de verbinding van mythus en geschiedenis bestrijden en zijn conclusie is: ,,Besteht diese These (nl. dass alles historische Begreifen mit echt mythischen Elementen durchsetzt und an sie gebunden sei) zurecht, so wäre damit nicht nur die Geschichte selbst, sondern das gesamte System der Geisteswissenschaften, das auf ihr als einem seiner Fundamente ruht, dem Gebiet der Wissenschaft entzogen und dem des Mythos anheimgegeben" (Bd II, *Das mythische Denken*, Einl. s. XII). Bestrijding van deze these, waarin veel te gemakkelijk wit en zwart tegenover elkaar worden gesteld, is hier niet aan de orde. Vat men het woord Mythus op naar zijn oude Griekse betekenis (zie hierover Stählin's artikel *μῦθος* in Th. W. N. T., IV, 769 ff.), dan is Cassirer's stelling echter een veroordeling van alle historische werken, die dieper graven dan het jaartallenboek.

[3]) Zie hiervoor W. Aly in Pauly–Wissowa's Realencycl. der class. Altertumswiss., *s.v.* Mythos.

vaderlandslievende standvastigheid? Heeft de geschiedenis slechts van doen met de overgeleverde feiten, die een instituut voor oorlogsdocumentatie naarstig verzamelt, of heeft zij ook te maken met de reflectie bij de bevolking, door die feiten gewekt? Is men tevreden met deze redenering: ,,De heldendaad van N.N. is oncontroleerbaar", ook al heeft deze anonymus de dood gevonden voor het executie-peleton? Wordt de vraag: *Wie es doch eigentlich gewesen*, door Ranke in 1824 als *de* vraag der historische wetenschap genoemd, voor hem, die beleefd heeft wat geschied is, niet de irritante bezigheid van ongelovige Thomassen? – Men versta mij goed: Door deze vragen wil ik als modern historicus niet de doodsklok luiden over mijn eigen bedrijf, maar ik wil er wèl op wijzen, dat de beleefde geschiedenis, die mythus worden kan, zichzelf aan de historie opdringt en moet opdringen met klemmende bewijzen van de bewogenheid, die zij in de harten der mensen gewekt heeft. De historicus mag hier niet het veld ruimen voor psycholoog en theoloog, maar moet ook deze uitingen van het mensenhart, die de ,,daden" en ,,feiten" (in strikte zin) dikwerf bepaald hebben, betrekken in zijn onderzoek. [1])

Men vergeve een Nederlander het volgende voorbeeld, ontleend aan zijn eigen geschiedenis. De geschiedenis van het Nederlandse volkslied is merkwaardig. Hierin treedt de stichter van de dynastie, de vader des vaderlands, zelf sprekend op. Hij stelt zich voor als Wilhelmus van Nassouwe, ,,van duytsen bloed", die de koning van Spanje altijd heeft geëerd. Het volk, dat dit lied zingt, weet niet, dat ,,Duyts" hier een verouderd woord is voor ,,Dutch". Het volk constateert, dat een prins van vreemde afkomst zijn gehoorzaamheid betuigt aan een vreemde koning; dit zou voldoende zijn, om dit lied in een tijd van nationale beproeving in de ban te doen. Toch is het in alle tijden van druk als het ware de psalm der bevrijding geweest. Hoe dit te verklaren? Zeker niet door de historische zin van het volk, dat zich de positie van Prins Willem van Oranje in die tijd tegenover de Spaanse koning zou hebben duidelijk gemaakt! Want indien ge de gewone man had willen vragen naar de betekenis van iedere

---

[1]) Het is goed zich dit ook te laten gezeggen door Gilbert Murray (*Prolegomena to the study of Greek History* in de bundel *Greek Studies* (1946), p. 48): ,,Ranke says that the business of the historian is merely to study how things happen: but unless the things that happen are of some value, what good is it to study them?" Deze waarde wordt voor Murray bepaald door zijn visie, dat ,,history is a tragedy; not in the modern degraded sense of a story that ends in sadness or failure, but in the Aristotelian sense, which regards the tragic as that which is above us, the life we look up to and not down upon."

regel, hij zou het u niet hebben kunnen zeggen. Eén ding echter wist hij: de tekst, die hij zong, was van alle tijden. Hier rees de stichter der natie omhoog als een symbool van vrijheid; alle afkeer tegen de gewetensdwang der bezetters uitte zich in de belijdenis:

> Dat ik God den Here, der Hoogster Majesteit,
> Heb moeten obediëren in der gerechtigheid.

Dit werd niet alleen door gelovigen gezongen. Denk niet, dat deze belijdenis gedachteloos herhaald wordt door een zingende volksmassa, die door de suggestie, welke van het massale handelen uitgaat, gebracht wordt tot het op de lippen nemen van woorden, die voor de zangers in de meeste gevallen hun geestelijke inhoud verloren hebben. Niets hiervan is het geval. De historische gegevens van het begin van de 80-jarige oorlog hebben hun betekenis zien uitgroeien tot een boven het historische (in ònze zin) uitgaande mythische waarde. Willem van Oranje is mutatis mutandis een figuur geworden als de *ἐνιαυτὸς δαίμων* van de jaarcyclus. Heeft dit alles niet met de geschiedenis te maken? Wie deze vraag bevestigend beantwoordt, moet leren begrijpen, wat het betekent, dat de beoefening der geschiedenis niet onder de hoede van de Minerva der Universiteiten, maar onder die van de Muze Klio staat.

Onder Minerva's heerschappij kan men het mythische element niet stellen, weshalve men het onder de aesthetica [1]) of de folk-lore [2]) onderbrengt, of ook zijn bestaan rekent tot de dingen, die als louter „verhalen" tegenover „de werkelijkheid" kunnen worden gesteld. [3]) Geen dezer drie rubriceringen voldoet.

De bezieling van de tijdgenoot, die zijn helden uittilt boven de samenleving, is meestal niet aesthetisch, dikwijls hoogst onkunstzinnig en zeker nimmer ontsproten aan een aesthetische behoefte; desondanks kunnen mythen, wonderschoon van vorm, aan het nageslacht worden nagelaten.

De volksverbeelding kan, individueel of massaal, de gebeurtenissen uit het verleden oppoetsen en tot on-herkennens toe misvormen, maar, om in *alle* gevallen een soort generatio spontanea der mythische verhalen uit de volksverbeelding te veronderstellen, is een vereenvoudiging van het probleem, welke zelfs de meest geestdrif-

---

[1]) Howald in *Vom Geist antiker Geschichtsschreibung*, 1944.

[2]) Rose in een rede *Mythology and Pseudomythology*, 1935, en Nilsson in *Gesch. der griechischen Religion* I, 1941, s. 12.

[3]) Zo nagenoeg de gehele negentiende-eeuwse geschiedschrijving.

tige aanhangers van de folk-lore-theorie niet aandurven. En wanneer zij toegeven, dat de mythe, opgevat als volksverhaal, een historische kern heeft, is daarmee een principiële scheiding tussen mythus en historie opgegeven.

Intussen kan niet ontkend worden, dat de volksverbeelding de mythus in het oog der historici heeft gediscrediteerd. Dit is reeds in de Oudheid het geval. De slechte naam, die het woord *μῦθος* reeds in de latere literatuur der Grieken krijgt – zelfs bij Plato (Tim. 26e), die toch de mythus niet laag acht –, is voor een niet gering deel te wijten aan deze voortwoekeringen van de volksverbeelding. Het is het voorkomen van deze pseudo-mythus, die de historici het goed recht geeft van afwijzend reageren; het is deze pseudo-mythus ook, waartegen Socrates in de Euthyphro, waartegen Pindarus in zijn oden, zich schrap zetten. Een onderscheiding tussen mythus als herhaald, boven de historie uitgetild, gebeuren, dat voor de historie belang heeft, en pseudo-mythus, is door ons moeilijk te maken. Het onderscheid kan slechts beleefd worden door een gemeenschap, die haar historie in die zin kent, dat zij haar aan den lijve ervaart. Zo gebruikt de burger van de jonge staat Israël de visioenen van zijn profeten: De woestijn zal bloeien als een roos. – Wij moderne historici staan hier, als Mozes, van verre; het heilige land is ons verboden. Maar met een scherp orgaan, tot luisteren bereid, kunnen wij, ook in de literatuur der Oudheid, ook in de historische, de echte, zich met de „historie" verbindende mythus onderscheiden.

De voorgestelde scheiding tussen mythus en pseudomythus is geen moderne constructie, maar is ook, hoewel deze termen niet woordelijk worden gebruikt, bij de Griekse historici te vinden. Thucydides, die toch bij uitstek als de voorloper wordt beschouwd van de moderne geschiedschrijving, kan men zonder deze scheiding niet begrijpen. Met opzet staan wij bij Thucydides stil. Als er één auteur is, die men altijd met de categorieën van *onze* moderne beoefening der geschiedenis te lijf gaat, is het wel deze historicus van de Peloponnesische oorlog. In ieder handboek der historiographie neemt hij een ereplaats in; soms begint men zelfs, met voorbijgaan van Herodotus, met hem de beschrijving van de ontwikkeling der geschiedwetenschap. [1]) Het is evenwel de vraag, of men Thucydides, als men eerst een scheiding heeft gemaakt tussen Oosterse of mythische of mythologiserende geschiedschrijving naast een rationele, zich strikt aan

---

[1]) M. Ritter in Historische Zeitschrift, 54, 1885, S. 1 ff.

bronnen en feiten houdende, wetenschappelijke geschiedschrijving, onder de laatste mag rekenen. Ogenschijnlijk stelt hij in zijn theoretische beschouwingen (I, 21–22) de moderne historici, die in hem hun voorman zien, in 't gelijk. Hij distancieert zich uitdrukkelijk van „de overdreven rhapsodieën der dichters of de onderhoudende, maar niet nauwkeurige uiteenzettingen der oudere proza-schrijvers". Zijn voorgangers echter, zo zegt hij, hadden het ook moeilijker; hun onderwerpen liggen vaak in een ver verleden, zodat men de gegevens niet meer verifiëren kan en deze „for the most part changed by time into the fabulous". [1]) Wat Thucydides hier als 'fabulous' bestrijdt, *τὸ μυθῶδες*, is niet de mythus, maar de pseudo-mythus, „het verhalende element", dat zo sterk is in de werken van zijn voorgangers, de logographen en Herodotus. Zijn eigen onderwerp is echter de contemporaine geschiedenis; *hij* heeft de feiten in overvloed tot zijn beschikking. Hoe hij die feiten bewerkt, geeft hij zelf aan bij het ontvouwen van zijn methode. Allereerst wijst hij erop, dat zijn stof van tweeërlei aard is: de gebeurtenissen en de redevoeringen, die in de verschillende staten aan het handelend optreden vooraf gingen of er het gevolg van waren. In beide gevallen waren zijn methoden verschillend:

> Wat de redevoeringen betreft, zowel vóór als nà het uitbreken van de vijandelijkheden, kon *ik* onmogelijk het gesprokene letterlijk opnemen van die redevoeringen, welke ik zelf gehoord heb, en evenmin konden zij het, die van verschillende plaatsen mij verslag deden. Ik heb deze regel gevolgd, dat ik neerschreef, zoals mij iedere spreker in de gegeven omstandigheden de meest passende woorden scheen gesproken te hebben, terwijl ik de strekking van dat wat waarlijk gezegd was zo nauwkeurig mogelijk vasthield.

Vervolgens spreekt hij over zijn methode bij de behandeling der gebeurtenissen; dit deel van zijn betoog is voor ons van geen belang. Tenslotte komt hij op het *μυθῶδες* terug: „Het ontbreken van „verhalen" in mijn werk zal misschien door mijn hoorders onaantrekkelijk gevonden worden."

Wij stellen dus vast, dat het Thucydides te doen is, om de *μῦθος* uit te bannen. Maar dan moet men dit woord de betekenis geven, die

---

[1]) Aldus de vertaling van de Griekse tekst: *τὰ πολλὰ ὑπὸ χρόνου αὐτῶν ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐκνενικηκότα*, door W. Jaeger, *The Theology of the early Greek philosophers*, 1947, p. 198, van deze bijna onvertaalbare woorden gegeven.

het in het verband heeft: verhaal zonder bewijs, dat alleen verteld wordt om daarmee de aandacht van de hoorders te boeien. Dit is de mythus *in malam partem;* wij noemden hem pseudo-mythus. Als Thucydides nadruk legt op de noodzakelijkheid van toetsing der mededelingen en staving der feiten, betekent deze eis niet, dat de historicus tevens de mythus verwerpt, als men hem opvat *in bonam partem,* als waar gebeurde, steeds zich herhalende werkelijkheid.

Laat mij ter verduidelijking een parallel mogen trekken, die op het eerste gezicht vreemd aandoet, namelijk tussen Thucydides en de evangelist Lucas. De laatste begint zijn evangelie als volgt:

> Daar reeds velen vóór mij een poging hebben gedaan een verslag te maken van hetgeen in onze samenleving in vervulling is gegaan, overeenkomstig de berichten, die ons waren meegedeeld door hen, die ooggetuigen zijn geweest van de aanvang af en dit verslag hebben bewaard, heb ik besloten alles van het eerste begin af aan nauwkeurig te onderzoeken en vervolgens in goede orde een verslag aan u te schrijven, opdat gij betrouwbare kennis moogt verkrijgen omtrent hetgeen u in verhalen was bijgebracht.

Maar Lucas is tevens de schrijver van het toekomstbeeld (cap. 17), waarvan het verleden reeds vaker de verwerkelijking heeft te zien gegeven: „En zoals het was in de dagen van Noach" (17, 26); „zoals het was in de dagen van Lot" (17, 28).

Zegge men niet: een dergelijk toekomstbeeld heeft niets met de historie te maken. Ik wil niet twisten over de vraag, hoe men deze profetie der toekomst in een theologisch systeem moet verklaren. Ik wil er echter op wijzen, dat Lucas in het prooimion nadruk legt op al hetgeen een historicus, die als Thucydides te werk gaat, moet verlangen: men zoeke ooggetuigen en geve een zo nauwkeurig mogelijk verslag van het gebeuren. Op deze grond is Lucas evenzeer historicus als Thucydides. Maar de overeenkomst gaat nog verder. De Peloponnesische oorlog is een beeld van wat gebeuren zal, evenals de dagen van Noach en die van Lot.

> Ik zal tevreden zijn, als zij, die de juiste toedracht willen zien van hetgeen gebeurd is en van wat eens naar alle waarschijnlijkheid zich zo, of bijna zo, zal herhalen, mijn werk voor nuttig houden.
>
> En dan tenslotte de beroemde woorden: En zo is dit werk meer als een bezit voor altijd bedoeld dan als een proefstuk, dat voorbijgaand de oren streelt.

Om de Thucydides van deze laatste woorden te karakteriseren, zou ik een woord willen kiezen, dat ontleend is aan een boek over onze schrijver, dat indertijd veel stof heeft doen opwaaien, F. M. Cornford's *Thucydides Mythistoricus* (1907). Als allen, die zich het eerst verzetten tegen een algemene opvatting, heeft ook Cornford overdreven. Terecht zijn velen ertegen opgekomen, als zou Thucydides de geschiedenis der mensheid gezien hebben als de tragicus, bepaald door blinde machten uit een onbegrepen wereld, zoals Tyche, Hybris, Peitho en Eros. Inderdaad is Thucydides te nuchter voor een dergelijke conceptie. Zijn taal moge somtijds herinneren aan de stijl der tragedie, toch is de inhoud door deze, overigens zeer bescheiden, taalkundige invloed, onberoerd. Niettemin heeft Cornford een gelukkige term ingevoerd en is zijn blijvende verdienste, dat hij het eerst protest aantekende tegen de heersende opvatting, die Thucydides maakt tot het idool van de moderne geschiedschrijving. Ik zou Thucydides een mythistoricus willen noemen om twee redenen. Hij geeft de geschiedenis, die hij vertelt eeuwigheidswaarde: een bezit voor altijd; hij noemt voorts de oorlog tussen Athene en Sparta de grootste oorlog der geschiedenis:

> Hoewel de mensen altijd denken, dat de oorlog, waarin *zij* gewikkeld zijn, de grootste is, en het verre verleden, zodra de oorlog beëindigd is, meer bewonderen, zal het toch aan allen, die oordelen naar de feiten, duidelijk zijn, dat déze oorlog groter is geweest dan alle vorige.

Dit kan niet anders betekenen dan dat Thucydides zich enerzijds weliswaar bewust is geweest van de algemeen bestaande menselijke gewoonte de contemporaine geschiedenis als de belangrijkste voor te stellen, maar dat hij anderzijds toch voor *zijn* onderwerp gaarne het odium van egocentrische blindheid voor het verleden op zich laadt. Zijn redenen hiervoor liggen in de gebeurtenissen zelf, in de machtstrijd, die van alle tijden is. Stelt men de vraag: heeft het gesprek tussen de verwaten Atheense gezanten en de vertegenwoordigers van de burgers van Melos in het jaar 416 plaats gevonden, zoals het door Thucydides in een navrant verslag is medegedeeld, dan antwoordt niemand bevestigend. Welnu, dan aanvaarde men ook deze consequentie: Thucydides geeft in het Gesprek met de Meliërs niet een godenmythus, als die van de jaargod, maar een gesaeculariseerde mythus van *het* menselijk handelen naar de maatstaf van het brute geweld. Wat op Melos gebeurde is van alle tijden. Een clandestiene

Nederlandse vertaling werd in de laatste oorlogsjaren in Nederland verslonden; een bezit voor altijd: *κτῆμα ἐς αἰεί*. Deze drie woorden zijn een gesaeculariseerde vorm van de mythische gedachte, volgens welke hetgeen in het leven van goden en mensen gebeurt, zich steeds herhaald heeft en herhalen zal. Zoals de gigantomachia de mythus van de machtstrijd der goden is, zo is deze strijd van de twee machtigste stadstaten de mythus van de machtstrijd der mensen geworden. De mythus van de kringloop bepaalde in de een of andere vorm het gehele historische denken der Oudheid, gelijk de idee (of misschien ook mythus?) der evolutie in de een of andere vorm vele moderne geschiedschrijving bepaalt. [1]) De man, die als kind der vijfde eeuw geen andere gemeenschapsvorm kende dan de Griekse Polis, schreef, hoezeer hij ook trouw bleef aan de gegevens, die hij kon bemachtigen en toetste, de mythus van de machtstrijd, volledig blijvende in het aardse vlak, gesaeculariseerd dus, maar desalniettemin als waarheid van alle tijden en ontheven aan het historisch gebeuren in strikt moderne zin. [2])

Voor zover ik zie, heeft de Griekse geschiedschrijving eens een historicus bezeten, wiens werk een schakel vormt tussen de volledig religieus gebleven mythus en die van Thucydides, en wel veel later in de Jood Flavius Josephus. Als hij de oorlog beschrijft, waarin het Jodendom onderging door de macht van Rome, zegt hij:

> *Bell. Jud.*, I, I: De Joods-Romeinse oorlog is de grootste van onze tijd, ja men kan er bijna aan toevoegen, dat het de grootste oorlog is, waarvan wij weten, hetzij tussen stadstaten, hetzij tussen volkeren.

---

1) Gilbert Murray, *a.w.*, p. 59 gebruikt dezelfde vergelijking met moderne evolutiegedachten voor de bij vele antieke historici voorkomende idee van vergelding in de geschiedenis.

2) Het is frappant, hoezeer een van de beste kenners van Thucydides in onze tijd, de Engelsman A. W. Gomme, met verbetenheid, tegen het klare getuigenis van Thucydides in, de rationalistische opvatting omtrent deze historicus verdedigt. In zijn overigens voortreffelijk boek *Essays in Greek History and Literature* (1937), schreef hij artikelen over ,,The Greatest War in Greek History'' (p. 116 ff.) en over ,,The Speeches'' (p. 156 ff.). In zijn recente commentaar, *A historical commentary on Thucydides* I (1945), wordt hij niet moede, met vinnige uitvallen tegen andere geleerden, zijn eenmaal ingenomen standpunt opnieuw te verdedigen bij de interpretatie van I, 21–22 (p. 140 ff.) en belooft hij in zijn epilegomena nogmaals op deze kwestie terug te komen. In een bespreking van een uitstekende Franse studie (Mlle J. de Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, 1947) toont Gomme echter een milder standpunt, als hij zegt: ,,She makes Thucydides more of a philosopher and less of a historian than I would'' (Class. Rev. LXIII (1949), pp. 16–18). Blijkbaar erkent hij thans, dat Thucydides ook een ,,philosopher'' is; in zijn bovengenoemde werken wordt dit aspect echter geheel verwaarloosd.

Josephus heeft de religieuze betekenis van de geschiedenis van het eigen volk zeker niet meer gevoeld in die zin, waarin de wonderlijke mythistorici, die Israëls profeten waren, haar hebben gepredikt, maar het besef, dat het eigen volk een eigen roeping had, is bij hem levend gebleven. Wat bij Thucydides gesaeculariseerde mythus is van het mensdom, is bij Josephus gesaeculariseerde mythus van het volk Gods. Het mensdom is voor de eerste zo aards als het maar kan zijn; het volk Gods is voor de renegaat Josephus een weemoedige herinnering aan een verloren geloofsbezit. Daarom staat Josephus tussen de godsdienstige en gesaeculariseerde mythistorici in: hoewel hij tot de laatsten behoort, is zijn *stof* die van de eersten.

Geheel tot dezelfde groep, waartoe Thucydides behoort, moet men ook Polybius rekenen. Hij is de beschrijver van de machtsontplooiïng der Romeinen in het gehele Middellandse Zee-bekken. Ook hij beschouwt het groots gebeuren, dat hij beschrijft, als zonder weerga:

> I, 1, 5: Wie immers is zó laag bij de gronds en onbelangstellend, dat hij niet zou willen weten, hoe en door welke politiek, in een periode van minder dan 53 jaren (220–168), ongeveer de gehele wereld onder de macht kwam van één enkele mogendheid, namelijk Rome – iets wat zijn weerga in de geschiedenis niet vindt?

Er bestaat een macht achter dit geweldige gebeuren: het Lot, Tyche, dat de gang der historie bepaalt:

> I, 4, 1: Het geheel eigen karakter van mijn werk is in overeenstemming met het geheel enige van de periode, die wij beleven. Ik zie dit zo: Het Lot heeft bijna de gehele wereld doen steunen op één deel daarvan en heeft alles geleid naar één en hetzelfde doel. De taak van de historicus is nu, dat hij, door middel van zijn geschiedwerk, in één alles samenvattende visie, aan zijn lezers brengt de door het Lot gegeven leiding, van welke het gebruik maakt tot het voltooien van het gehele wereldgebeuren.

De godsdienstige mythistoricus ziet de geschiedenis bepaald door een ingrijpen der goden, bijv. door hun regelmatige komst op aarde, als de god van de jaarcyclus. Polybius ziet de geschiedenis zich voltrekken volgens door het Lot bepaalde wetten. Tussen deze opvattingen bestaat geen principieel verschil. In beide gevallen is het feitelijk gebeuren geplaatst in een breder en hoger verband; in beide

gevallen is „het raadsel der geschiedenis" opgelost, doordat een factor „from beyond history" aan het exposé wordt toegevoegd. Voor de gelovige, hetzij in goddelijk ingrijpen, hetzij in een wetmatige gang der geschiedenis, is deze toevoeging geen bijkomstigheid; zij bepaalt zijn historische visie en vormt daarmede een eenheid.

Ziet men echter naar de toekomst, dan is er in beider opvatting een onderscheid. De daemon van het jaar keert terug volgens de gang der seizoenen. De Peloponnesische oorlog en de Romeinse veroveringen echter zijn opgenomen in een cyclus van gebeuren, waarbij iedere phase in de cyclus haar eigen naam draagt en haar eigen bijzonderheden bezit. De gesaeculariseerde mythus heeft dus tal van accidentia, die de kern (t.w. het zich herhalen van de machtstrijd) kunnen bedekken, zodat het schijnt, alsof iedere phase op zichzelf staat; men kan daarom zeggen: de geschiedenis herhaalt zich nooit. Het tekenende is nu evenwel, dat de historici der Oudheid de geschiedenis *nimmer* uitsluitend op deze wijze hebben gezien en zich nooit door de accidentia hebben laten misleiden. Ook, en in de eerste plaats, was voor hen de geschiedenis een herhaling van hetzelfde; daarom kan men met evenveel recht zeggen: de geschiedenis herhaalt zich.

Wanneer men een korte karakteristiek wil geven van een tweetal Romeinse historici, die voor ons doel van belang zijn, namelijk Livius en Tacitus, stuit men op een bepaalde moeilijkheid, die het doordringen tot de kern en het onderscheiden der accidentia verzwaart. De Latijnse historiographie is veel meer dan de oud-helleense een kind der rhetorica. Dit komt, omdat zij zich grotendeels heeft gevormd naar de latere Griekse, de zgn. hellenistische geschiedschrijving, volgens welke de historicus in de allereerste plaats een kunstenaar moet zijn. De kwestie zelf is in deze voordracht niet aan de orde, maar het is toch interessant erop te wijzen, dat de moderne geschiedschrijving nog steeds worstelt met het probleem, of kunst en geschiedenis elkaar uitsluiten dan wel of deze beide moeten samengaan. In een bespreking van G. M. Trevelyan's *Autobiography and other essays* wordt van deze historicus gezegd:

> He belongs to the old and still foolishly dishonoured school of the artistic historian, believing that purely scientific history, unless allied to the traditional school, can fulfil no useful function... Without art historical knowledge is dumb (Christopher Sykes in The Observer van 7 Mei 1949).

Het is onze taak niet in deze controverse partij te kiezen, al zullen wij goed doen ook hier de Griekse, mythische wijsheid niet te vergeten dat Clio een Muze is, geen blauwkous. Ons onderzoek wordt evenwel verzwaard door het feit, dat in de waardering, die men aan Romeinse historici als Tacitus toedraagt, de bewondering voor de kunstenaar vaak met de eerbied voor de historicus op de loop is gegaan. En voorts is men niet altijd uitgegaan van deze primaire waarheid voor alle rhetorische geschiedschrijving, namelijk dat zij steeds aan zeer nauw omschreven regels gehoorzaamt, die niet alleen op de vorm betrekking hebben, maar ook de inhoud raken. De rhetorica eist, dat de geschiedschrijving bepaalde elementen cultiveert. In ons verband is een van deze gestandaardiseerde elementen van belang: Rome zelf, het vaderland.

De mythus, die de Romeinse historiographie beheerst, is die van de staat. Deze mythus is door de rhetorica gekoesterd, maar door de godsdienst in 't leven geroepen. De staat is de gemeenschapsvorm, die Livius in zijn groei verheerlijkt, die Sallustius vertwijfeld opgeeft en die Tacitus zonder enig enthousiasme aanvaardt na de grondige wijzigingen, die het principaat bracht. Maar alle drie leven zij er uit, en niet alleen zij, maar ook hun tijd.

Tacitus' werk is door politieke factoren bepaald. Deze politieke factoren worden door idealen uit het verleden gedragen. Als ergens de gesaeculariseerde mythus over de toekomst zwijgt, maar het verleden verheerlijkt, dan is dat in zijn geschriften het geval. De beoefening van de geschiedenis vindt haar rechtvaardiging alleen in de les, die het heden uit het verleden kan trekken; hierin staat hij geheel in de traditie, die reeds bij Thucydides onder woorden wordt gebracht. Het doel der geschiedschrijving is lering en vermaning. Voor Tacitus is zijn werk ook een troost:

> *Hist.* III, 51, 2: Deze en dergelijke verhalen van oude tijden zal ik niet beneden mijn waardigheid achten om te vermelden, telkens wanneer plaats of omstandigheden een voorbeeld van edel gedrag of een troost voor huidige rampen nodig maken.

Bij Livius is het verleden nog niet vervormd door de schrille tegenstelling met het barre heden. Voor hem ligt de beloning voor zijn arbeid juist in de mogelijkheid zich te bepalen tot het verre verleden en de rampspoed van het heden buiten beschouwing te laten. Hij ziet als zijn taak, bij het nageslacht levend te houden „de herinnering aan wat het eerste volk op aarde heeft volbracht". Volgens beide

schrijvers, Livius en Tacitus, moet men het verleden een meerwaarde toekennen, die uitreikt boven het verslag van de feiten. Deze meerwaarde ligt op het terrein van de mythus. Tacitus, die contemporaine geschiedenis geeft, toont deze trek minder opvallend; wanneer hij echter zijn spijt uitdrukt over het feit, dat hij, in tegenstelling met zijn voorgangers, geen breed terrein bestrijkt, maar gebonden is aan de beperkingen, die zijn stof (het jongste verleden) hem oplegt, denkt hij aan Livius en benijdt hem (*Ann.* IV, 32). Wat gaven immers de verhalen uit de oudste tijd der republiek voorbeelden te over van daden, die betekenis hadden voor het heden!

Hoe staat nu Livius tegenover de overlevering? Het antwoord moet zijn: ambivalent, echter met een steeds sterker wordende neiging de mythische overlevering te aanvaarden. Dat is ook geen wonder bij de man, die zijn volk ziet als het eerste volk op aarde.

> *Praef.* 6: Het is niet mijn bedoeling te bevestigen of te verwerpen de traditionele weergave van de geschiedenis vóór de stichting van de stad (Rome), verhalen welker waarde meer bepaald wordt door hun dichterlijke schoonheid dan door historische betrouwbaarheid.

Direct hierop volgt echter een passage, waarin Livius reeds zich half gewonnen geeft, al bewaart hij nog een zekere reserve:

> Wij moeten echter toegeeflijk zijn tegenover deze oude traditie, die de oudste geschiedenis van de stad verhevener maakt door het menselijk handelen te vermengen met het ingrijpen der goden.

Vervolgens verandert de historicus plotseling in een apologeet voor de oude verhalen:

> Indien één volk zijn oorsprong als heilig mag beschouwen en op de goden terugvoeren, dan is dat met het Romeinse het geval.

Men vrage hier niet ongeduldig: Wat bedoelt Livius toch met deze halfslachtige houding? Zij is een gevolg van iedere overwinning (ook in latere tijd), die het moderne, historische besef behaalt op de mythische geschiedschrijving. Niet zozeer de opvatting, dat de geschiedenis „leert", als wel die, dat zij het handelen van God(en) te zien geeft, is *het* dogma der mythische historiographen. Dit dogma is bij Livius ondergraven, maar slechts ten dele; in de practijk blijft hij mythistoricus.

Het zou niet moeilijk zijn uit de werken van moderne historici en theologen, die erkennen, dat er een goddelijk ingrijpen plaats vindt, aan te tonen, hoezeer ook hun verstand, evenals bij Livius, zich verzet tegen oorkonden, die van dit mythische ingrijpen getuigen. Men hore R. Niebuhr [1]) over de toren van Babel:

> The essential truth in a great religious myth cannot be gauged by the immediate occasion which prompted it; nor apprehended in its more obvious intent. The story of the Tower of Babel may have been prompted by the fact that an unfinished temple of Marduk in Babylon excited the imagination of surrounding desert people.

– hier dus de opvatting, dat de mythe ontstaan is uit het volksverhaal.

> Its immediate purpose may have been to give a mythical account of the origin of the world's multiplicity of languages and cultures.

– ook hier is de afstand nog bewaard, maar dan volgt de volkomen ommekeer:

> Neither its doubtful origin nor the fantastic character of its purported history will obscure its essential message to those who are wise enough to discern the permanently valid insights in primitive imagination.

Datur haec venia antiquitati zou Livius gezegd hebben!

De moderne mens wil niet aan de historiciteit van verhalen als dat van de Torenbouw van Babel of Romulus en Remus. Maar de vrome historicus van de oude tijd geloofde in het waar-gebeurd-zijn van hetgeen hij mededeelde: ,,En de ganse aarde was van enerlei spraak en enerlei woorden''; hij localiseert het verhaal ,,en zij vonden een laagte in het land Sinear''. Als men hier een scheiding wil maken tussen Oosterse en Westerse mentaliteit, hanteert men een dooddoener. De schrijver van dit verhaal geloofde in de waarheid ervan, in de historiciteit, zoals men geloofde en gelooft in de historiciteit van de hof van Eden, de scheppingsdagen, de patriarchen, de uit-

[1]) Dat deze problemen van de verhouding van mythische verhalen tot de historie deze theoloog bezighouden, zou men kunnen toeschrijven aan erfelijke factoren; hij is de achterkleinzoon van de grootste historicus op het gebied der Romeinse geschiedenis in het begin van de negentiende eeuw: Barthold Georg Niebuhr (1776–1831). Ik dank deze mededeling aan Prof. H. U. Instinsky (Mainz). De bovenstaande citaten zijn uit het reeds genoemde werk *Beyond Tragedy*.

tocht uit Egypte en de andere bijbelse verhalen. *Onze* scepsis, *onze* allegorieën, mogen wij aan deze schrijvers niet opdringen.

Men heeft de mythus uit de historie gebannen, daar men als twee essentiële kenmerken van de mythus meende te moeten aangeven: „authoritative" en „objectively untrue" [1]). Hier wordt de pseudo-mythus, waarvoor deze woorden inderdaad gelden, verward met de mythus. Wil men de laatste op deze laatdunkende wijze karakteriseren, dan heeft men zich voorgoed de gelegenheid benomen, de historici der oudheid te begrijpen.

Er zijn er onder hen, die het zéér ver gebracht hebben in het toepassen van moderne methoden. Ik denk hier bijv. aan Arrianus, die vijf eeuwen na Alexander de Grote in staat is geweest in een moeras van verdichtselen de vaste bodem te vinden, waarop zijn, voor alle tijden in hoofdzaak maatgevend gebleven, geschiedverhaal van Alexander als een hecht bouwwerk verrees. Inzake de godsdienstige mythus is deze schrijver echter van een behoedzame terughoudendheid:

> *Anab.* V, 1, 2: Men moet niet nauwkeurig navorsen, wat oudtijds over de goden in mythische vorm is meegedeeld. Want wat voor de historicus, die op de waarschijnlijkheid afgaat, ongeloofwaardig is, blijkt niet geheel en al ongeloofwaardig te zijn, wanneer men het goddelijk ingrijpen in de historie in rekening brengt.

De man, die meer dan enige andere historicus der Oudheid opruiming heeft gehouden in de legendarische verhalen, die rondom Alexander waren geweven, roept aan zijn broze oordeel een halt toe, zodra de goden in het geding zijn. En dat niet alleen, maar in het vervolg [2]) van zijn werk blijkt, dat hij het verhaal, naar aanleiding waarvan hij het bovenstaande schreef, zelf aanvaardt. Hier is dus de mythus in de arbeid van een door en door rationeel te werk gaand historicus teruggebogen van het gesaeculariseerde naar het religieuze: Geschiedenis sub specie aeternitatis.

De historici der Grieks-Romeinse oudheid hebben de geschiedschrijving gezien als middel, niet als doel. Dit laatste, geschiedenis als doel, is nog maar heel jong, volgens Taine en anderen eerst opgekomen in 't begin van de negentiende eeuw. Over dit tijdstip wil ik niet twisten. De vraag, die ik niet zal beantwoorden, dringt zich

---

[1]) Door M. Braun in *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, p. 34.

[2]) Anab. VI, 3, 4.

echter op, of de gedachte, dat de geschiedschrijving een middel is om een bepaald doel te bereiken, *moet* worden uitgebannen, of zij *kan* worden uitgebannen, dan wel of men haar moet cultiveren. Doet men het laatste, dan spreekt men zich ook positief uit aangaande de mythus in het werk van de moderne historicus. Want waar men van een *doel* spreekt, spreekt men tevens van idealen. En idealen hebben steeds, hetzij direct hetzij indirect, te maken met *μῦθος*, niet opgevat als verhaal, maar als een blijvende werkelijkheid. Zoveel is zeker, dat de Grieks-Romeinse historiographie *altijd* mede de mythus omvat heeft en dat slechts tot schade voor ons begrip van de historici der Oudheid, maatstaven van een geschiedschrijving, welker wetensvorm niet (meer) de mythus is, op hun werk kunnen worden toegepast. [1])

Op deze regel is één uitzondering: het bijbelse historische denken. Hiermede is niet bedoeld het bijbelse historische denken van dat der andere oude volken te isoleren. Uitdrukkelijk dient te worden vastgesteld, dat ook de bijbel de cyclische opvatting der geschiedenis kent (Prediker!). In één opzicht blijft het echter onderscheiden van het Oosterse en Westerse historische denken der Oudheid. [2])

Volgens de bijbelse visie ligt het begin van het historisch gebeuren in de *wil* van God, die zich openbaart in de geschiedenis. Daar is niet een herhaling van steeds hetzelfde, zodat de mens lering kan trekken uit wat gebeurt, maar God handelt souverein, naar Zijn welbehagen, en voert Zijn ondoorgrondelijk raadsbesluit, dat op de toekomst gericht is, uit. Degene, die geschiedenis schrijft, doet zulks niet als interpreet van waargenomen feiten, maar als getuige van Gods daden. Voor de eerste Christelijke denkers is het Oudtestamentische gebeuren praefiguratie van hetgeen in het Nieuwe Testament plaats vindt. De heersende gedachte hierbij is deze, dat God in de geschiedenis zó handelt, dat het later gebeurde het vroegere vervolmaakt en vervult. ,,Dit geschiedde, opdat de Schrift vervuld werd.''

Er is geen grotere misvatting denkbaar, dan dat men deze opvat-

---

[1]) Ik neem gaarne op gezag van erkende autoriteiten op het gebied der oud-Oosterse geschiedenis aan, dat ook daar de mythus met de historie was vergroeid. Ook daar leeft de gedachte, dat de geschiedenis zich herhaalt en ,,lering'' voor het heden geeft. En ook daar vindt deze gedachte uitdrukking in de vorm van de mythus:

H. Frankfort, *The intellectual adventure of Man*, 1946.

H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1948.

H. G. Güterbock, *Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200* (Zeitschr. f. Assyriologie, 1934).

R. Laqueur, *Formen geschichtl. Denkens im alten Orient und Okzident*, Neue Jahrb. 7, 1931.

[2]) Voor het volgende zie ook De Zwaan in N.T.T., III, 284.

ting van Gods zich openbarende wil in de geschiedenis zou gelijk stellen met het trekken van de horoscoop. Evenmin moet men denken, dat in deze conceptie alles wat gebeurt zich herhaalt volgens goddelijke wetten (dit is typerend voor de mythus). Zeker, er bestaat een goddelijk plan, maar dit plan is heilsgeschiedenis of verkondiging. Dit wil zeggen, dat iedere gebeurtenis in de wereld nog een andere betekenis heeft, die niet uit de rationele samenhang der feiten zelve, en óók niet uit een mythisch verband der feiten, blijkt. Deze betekenis is, dat de gebeurtenis medewerkt tot het doel, dat God met de wereld heeft. Dit heilsplan van God vindt zijn bekroning in de komst van de Verlosser. Ook vóórdat deze bekroning er is, worden sporen van dit heilsplan openbaar. Men kan hier ter verduidelijking het volgende beeld gebruiken. Men neme een mand en vulle die met zand. Zodra de mand wordt opgetild, loopt het zand eruit door de bodem, maar als de oppervlakte van het zand in de mand tot een bepaalde grens gedaald is, ziet men in het zand reeds het patroon van de bodem van de mand. – Zó is Gods plan met de wereld reeds vóór de komst van de verlosser in praefiguraties merkbaar. Naar oud-Christelijke opvatting is een dezer praefiguraties „de lijdende Knecht des Heren" uit Jesaja 53; de evangelist Lucas heeft in het verhaal van de Emmaüsgangers dezelfde gedachten uitgedrukt (Luc. 24):

> Moest de Christus niet deze dingen lijden, en alzo in zijne heerlijkheid ingaan? En begonnen hebbende van Mozes en van alle de Profeten, leide hij hun uit in alle de schriften hetgeen van hem geschreven was.

Deze gedachten zijn volkomen on-Grieks. Men noemt dit verschijnsel typologie. Het Christendom heeft hier de erfenis der Joden aanvaard. Het Jodendom beziet tot op de huidige dag zijn profeten van deze gedachtensfeer uit. Deze denkvorm is zó sterk, dat hij ook het niet-religieuze Jodendom beheerst. De beroemde woorden:

> Troost, troost mijn volk, zal ulieder God zeggen; spreekt naar het hart van Jeruzalem en roept haar toe, dat haar strijd vervuld is (Jes. 40, 1),

werden in het hoogste vertegenwoordigende lichaam van de jonge staat Israël aan de afgevaardigden uitgereikt: Een niet mis te verstaan gebeuren: De profetie ging, zo vat men het op, in vervulling.

Men omgeeft de Israëlische onafhankelijkheidsverklaring met een bijbeltekst uit Jesaja 65, 8–10:

> Alzo zegt de Heer: Gelijk, wanneer men most in een bos druiven vindt, men zegt: Verderf ze niet, want daar is een zegen in, alzo zal ik om mijner knechten wil doen; dat ik ze niet allen verderve.
>
> En ik zal zaad uit Jacob voortbrengen en uit Juda een erfbezitter van mijne bergen; en mijne uitverkorenen zullen het erfelijk bezitten, en mijne knechten zullen aldaar wonen.
>
> Saron zal een schaapskooi worden, en het dal van Achor tot een runderleger, voor mijn volk, dat Mij gezocht heeft.

„De lijdende Knecht" is het Jodendom; de tekst van de profeet, die betekenis had voor het Jodendom van *zijn* tijd, blijkt van *alle* tijden te zijn: een typologie van Gods handelen en willen, van Zijn Zich openbarende macht.

Het behoeft geen betoog, dat deze opvatting van de geschiedenis door de Grieken niet gekend is, en, wanneer zij met deze denkvorm in aanraking kwamen, niet begrepen is. Voor de Joods-Christelijke denkwijze is het zo: er is één doel, namelijk de verwezenlijking van Gods plan. Hierdoor is hun denken op de toekomst gericht, niet zozeer op het verleden. Deze gerichtheid op de toekomst en de uiteindelijke vervulling, op de laatste dingen, deze *eschatologie* dus, is den Grieken, die naar het verleden zien, totaal vreemd. De Griek vraagt twee dingen. Hoe wàs het? en Hoe vind *ik*, dat het was? Reeds de oudste der logographen, Hecataeus van Milete, zegt: Ik schrijf het volgende, zoals het *mij* waarlijk schijnt gebeurd te zijn; Herodotus schrijft het verslag van *zijn* onderzoek, Thucydides eveneens, en beiden zetten dit persoonlijke aan het begin van hun werk. De bijbelse wijze van benaderen is een andere: Hier vraagt de historicus: Hoe *zal* het zijn? en hij neemt daarbij als zeker aan: God heeft in 't verleden geopenbaard, *hoe* het zijn zal. Derhalve is het vermelden van de namen van de historici zelf niet nodig: hun namen zijn bijzaak. Zij geven immers toch een heilig dictaat van Gods handelen? Niet de verslaggever van het gebeuren, maar de God der geschiedenis staat in het centrum. De term „God der geschiedenis" is geheel en al on-Grieks. De Griek kent de Muze der geschiedenis, d.w.z., hij betrekt de historische arbeid op de kunsten, op de vorm en op de dichterlijke inspiratie. Maar de persoon van de historicus staat met zijn arbeid in het centrum; *hij* geeft zijn lezers en hoorders reken-

schap. De Joodse historicus is getuige en hij kan dus ook alleen een getuigenis geven. „Rekenschap" en „getuigenis", ziedaar de tegenstelling tussen Grieks en Joods historisch denken en werken.

Een zozeer van het Jodendom afgeweken man als Flavius Josephus voelt deze tegenstelling nog [1]), wanneer hij de Grieken onder meer verwijt, dat zij hun schrijverskunst primair achtten (dus de vorm cultiveerden) en geen eenheid van conceptie bezaten in hun geschiedschrijving:

> Het bewijs voor historische waarheid bestaat hierin, dat allen over hetzelfde hetzelfde zeggen en schrijven. Maar de Grieken meenden juist hun betrouwbaarheid te demonstreren door van dezelfde dingen ieder op *zijn* wijze verslag te doen.

De vos preekt hier de passie. Want Josephus was zeker de man niet, die de eenheid van één geestelijke achtergrond, welke hij in de Joodse geschiedschrijving bewonderde, ook zelf bezat. *Hij* begreep echter wat een Griek niet kon begrijpen en wat later Origenes ook niet aan de bestrijder van het Christendom Celsus kon duidelijk maken, dat naar Joodse opvatting de geschiedenis Heilsgeschiedenis is, waarin God Zijn wil openbaart. In deze typologie is de scheiding aangegeven tussen Griekse en moderne historiographie enerzijds en de Joods-Christelijke anderzijds.

Noot bij de correctie: De Engelse tekst van de te Bossey gehouden voordrachten verschijnt in Mei of Juni 1950 onder de titel *On the meaning of history*, Papers of the Ecumenical Institute no 5 (Uitg. Oikumene, Genève).

---

[1]) In zijn *Contra Apionem*, 23 e.v., spec. 26.

DE BETEKENIS VAN HET HEILSFEIT IN DE CHRISTUS-BELIJDENIS

DOOR

TH. L. HAITJEMA

Groningen

I. De ineenvlechting van de Klein-Aziatische korte samenvatting van Jezus' levensgang en het trinitarische doopssymbool, zoals wij die in onze Apostolische Geloofsbelijdenis vóór ons hebben, bracht aan de Christelijke Kerk in de afweer van de ebionietische èn van de docetische Christologie de enig rechtmatige ontwikkeling van haar Christusbelijdenis in een *theologie der heilsfeiten.*

Met deze eerste stelling, waarin ik verwijs naar de structuur van ons Apostolicum en naar de daarin opgenomen Christus-belijdenis, die zulk een zwaar accent legt op de heilsfeiten, bedoel ik meer dan enkel maar een dogmenhistorische opmerking te maken.[1])

Er staat mij veeleer zoiets voor ogen als een appèl op ons gemeenschappelijk belijden, een beroep op de christelijke ,,belijdenis der eeuwen'', gelijk Van Niftrik haar noemde. Immers is de Apostolische Geloofsbelijdenis nog steeds niet het meest klassieke symbool van de Christelijke Kerk in het Westen? Ik zal nooit vergeten, hoe weldadig het mij aandeed, toen ik vele jaren geleden in mijn laatste gemeente als voorzitter van een inter-kerkelijke Evangelisatie-commissie door een der Comité-leden – een bekend Christelijk-Gereformeerd predikant – voor de vraag gesteld werd, of hij er op rekenen mocht, dat alle medewerkende leden van dit Comité... de Apostolische Geloofsbelijdenis onderschreven als de norm voor de Evangelieverkondiging, die onder het tentdak zou worden gehoord. En ik wil niet verhelen, hoe dankbaar ik later bij een andere gelegenheid was, toen na deze laatste wereldoorlog op de meeste Classicale vergaderingen, welke voor de eerste maal hun afgevaardigde naar de Generale Synode hadden te verkiezen, dit oude Apostolicum door de Praeses der Classis werd voorgelezen, ten einde concreter en tegelijk gehaltevoller te maken wat bedoeld werd met de bekende formule ,,in gehoorzaamheid aan de Heilige Schrift en staande op de bodem der belijdenisgeschriften''.

---

[1]) Referaat, gehouden op de Ned. Herv. Predikantenvergadering te Utrecht op Dinsdag 18 April 1950.

Gij behoeft niet te vrezen, dat ik mijn referaat aldus inzet, om in onze gelederen een nieuwe „Apostolikumstreit" te ontketenen, gelijk die in de vorige eeuw in Duitsland gewoed heeft, en tot meerdere éclatante leertuchtgevallen geleid heeft. Ik wens daarvan geen herhaling in Nederland, maar wil toch wel even de vinger leggen bij de winst, die deze strijd in de Duitse „Unionskirchen" heeft opgeleverd. Hij heeft namelijk twee dingen onmiskenbaar duidelijk aan het licht gebracht. Ten eerste dit, dat het niet aangaat om in de liturgie belijdenis te doen van wat men in zijn prediking onder geen voorwaarde als richtlijn aanvaardt. Ten tweede, dat de Duitse „ketterjagers" uit de vorige eeuw toch niet zó blind waren, of zij zagen wel heel duidelijk, dat de Christusbelijdenis in het Apostolicum een zwaar accent legde op de *heilsfeiten*reeks in de verschijning van de Middelaar. [1]) Dat het liberalisme der negentiende eeuw, aan deze maatstaf gemeten, jammerlijk tekort schieten moest, spreekt vanzelf. Evenwel, ook de latere modern-positieve theologie in Duitsland kon er zich maar heel moeilijk in schikken, dat in het Apostolicum in het grote tweede artikel over Jezus Christus met geen woord gesproken wordt over Jezus' prediking en Jezus' genezingen tijdens Zijn openbare leven op aarde. Sprak Reinhold Seeberg in zijn *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Bnd. I, 3te Aufl., S. 218) niet van „die peinliche Lücke, dass jedes Wort über Jesu Wirken auf Erden fehlte", en zocht hij zelfs dit euvel niet ten dele nog te verhelpen door achter ons Apostolicum een oudere vorm van doopbelijdenis te zoeken, waarin de „leer over Christus" ten minste nog ruimte liet aan het bericht van de doop van de Heer en Zijn zalving met de Heilige Geest, Die Hem bekwaamde tot Zijn openbare optreden onder Israël?

In plaats van aldus de sporen van een pijnlijke deformatie te signaleren in het Apostolicum, zoals het de belijdenis der eeuwen werd in de Westerse Christelijke Kerk wil ik liever spreken van de *enig rechtmatige ontwikkeling* der Christusbelijdenis in een theologie der heilsfeiten. Seeberg moge misschien hierin gelijk hebben, dat de Christologische formules van de zgn. „leer over Christus", welke straks in het tweede artikel der trinitarische doopbelijdenis wordt ingevlochten, oorspronkelijk ook zelf een doopbelijdenis was, welke behoorde bij een periode, waarin men nog doopte „in de Naam van de Here Jezus", en niet in de Naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, in ieder geval wil het mij voorkomen, dat Von Harnack in zijn

---

[1]) Ik denk vooral aan het leertuchtgeval-César, die predikant in Wiesenthal was. Zie *Rel. in Gesch. u. Geg.*, 1e Aufl., I, col. 1609.

uitvoerige artikel over het Apostolische symbool in *Herzog's Realenzyklopädie* (3te Aufl.) wel aannemelijk heeft gemaakt, dat de Christologische doopbelijdenis van Klein-Aziatische oorsprong was, en wij daarin dus reeds kennelijk met de afweer van het Ebionitisme en het Gnosticisme in aanraking komen. Joden-Christenen, die de doop ontvangen op deze „leer over Christus", worden zo nadrukkelijk mogelijk met een Messias, Jezus Christus, in gemeenschap gebracht, die alle trekken van de grote Profeet der Ebionieten scheen te missen. En het Gnosticisme der Doceten vond niet minder zijn bestrijding in deze christologische leer, want hoe kon het realisme van de Christus-gestalte (als waarachtig mens) ooit stelliger worden beleden dan met het „geboren uit de maagd Maria", „geleden onder Pontius Pilatus, gekruisigd, gestorven en begraven"? En aan deze keten der realistische feitelijkheden worden dan rustig weg de schakels verbonden van het „ontvangen van de Heilige Geest", „ten derden dage opgestaan uit de doden", „opgevaren ten hemel", zonder enige waarschuwing, dat wij hier op een ander niveau overgaan: dat van de idee, de eeuwige zin, of – christocentrischer uitgedrukt: dat van „de Christus naar de Geest"!

Het staat alles in dezelfde toonaard van het geloofsrealisme, van het wonderbare „Ereignis", van de eenmalige „Faktizität". En daarom is deze Christus-belijdenis van het Apostolicum van het begin tot het einde een wettige, anti-gnostieke uitwerking van het grote heilsgebeuren in Jezus Christus, waarvan Joh. 1 : 14, „en het Woord is vlees geworden", de inzet was.

De Klein-Aziatische sfeer van Christendom is in de eerste eeuwen onzer jaartelling de sfeer van het Johannes-Evangelie, van Ignatius, van Irenaeus. Het is inderdaad de bakermat van de anti-gnostische Vaderen.

Er zijn ook heden ten dage nog velerlei moderne vormen van Ebionitisme en Gnosticisme. Het is mij nooit meer bewust geworden, dan sinds ik zag, hoe modern-Ritschliaans eigenlijk de Christologie van Paulus van Samosata reeds was, waar hij de eenheid van de Vader en de Zoon uitsluitend in de eenheid van wil van de Zoon met de Vader wilde zien! Welnu, zo is er ook velerlei moderne gnostiek buiten èn binnen de christelijke Kerk. En daarom is het niet te veel gezegd, dat nu reeds het vermoeden bij ons rijst, dat het oude Apostolicum met haar „theologie der heilsfeiten" nog immer uitermate actueel is in een volkskerk als de onze, die het epitheton „Christusbelijdend" als haar eretitel wil dragen.

II. De Christelijke Kerk voelde zich in deze onderstreping van de heilsfeitenreeks in haar Christologie in een strijd op leven en dood gewikkeld met Jodendom èn Gnosticisme, en daarmede met iedere vorm van vergoddelijking van de mens Jezus van Nazareth zowel als met iedere vorm van personificatie van een algemene, tijdloze waarheid. Hetgeen Bultmann's gevoelen, als zou in het bijzonder deze theologie der heilsfeiten terug te voeren zijn tot de mythologische taal van Joodse Apocalyptiek en de gnostische verlossingsmythe, al dadelijk niet erg waarschijnlijk maakt (zie zijn *Neues Testament und Mythologie*, 1941).

Reeds in de Ie Halbband van het eerste deel zijner *Kirchliche Dogmatik* (1932; S. 422–423) heeft Karl Barth ons op het z.i. merkwaardige feit gewezen, dat de twee moderne theologische proeven van verklaring van „de zo snelle transformatie van de gestalte van de historische Jezus van Nazareth in de Zoon Gods uit de hemel" in wezen volmaakt overeenstemmen „mit den beiden wichtigsten von der Kirche schliesslich ausgestossenen Seitenlinien des christologischen Denkens schon des zweiten Jahrhunderts". Barth bedoelt daar duidelijk mede de ebionietische en de docetische Christologie.

De eerste karakteriseert hij als de *individualistische* christologie; waarin de apotheose van een individuele menselijke persoonlijkheid plaatsvindt. Jezus van Nazareth, de begeesterde en begeesterende „Land-Rabbi" uit Galilea, maakte met zijn geheimnisvolle persoonlijkheid en met zijn werk zulk een indruk op zijn omgeving, dat hij ten slotte – via de voorstellingen der Joodse Messiasverwachting en de idee van de Zoon Davids, die tegelijk de praeëxistente Zoon van God is – „zum Gott emporidealisiert wurde, wie das auch anderen Heroen widerfahren konnte und widerfahren ist".

De tweede mogelijkheid ener verwerpelijke christologische „Seitenlinie" ziet Barth in de *kollektivistische* proeve van verklaring van de christologie der heilsfeiten. Hij wijst daarbij terug op de modelproeve in dezen, namelijk het gnostische docetisme. Door heel de Kerkgeschiedenis heen is de lijn van dit docetisme tot op onze tijd toe te vervolgen. Het is de lijn van de personificatie van een ook overigens welbekende idee, een algemene waarheid. En dan laat Barth volgen, treffend typerend tal van stromingen in de Nieuw-Protestantse theologie: „„...etwa der Wahrheit der Gemeinschaft von Gottheit und Menschheit, oder der Wahrheit der Erschaffung der Welt durch Gottes Wort und Weisheit, oder der Wahrheit der Erlösung auf dem Weg des Stirb und Werde!, oder der Wahrheit des Zusammenseins

von Heiligkeit und Güte, von Vergebung und Anspruch." Dat het nu juist Jezus van Nazareth is, in wie deze idee verschijningsvorm aanneemt, is aanvankelijk tamelijk toevallig, en bovendien zó bijkomstig, dat deze docetische vormen der christologie de aardse existentie, en zelfs de historische realiteit van deze Christus van tijd tot tijd vrijmoedig dubieus stellen. Maar goed, voor zover men in Jezus van Nazareth het symbool dezer idee der algemene godsdienstige waarheid kwam te vereren, werd hij dra als Kyrios, Gods Zoon en zelfs als God, verheerlijkt.

Welnu, deze twee zij-lijnen in het christologisch denken heeft de Kerk principieel en voorbeeldig uitgestoten in haar heilsfeiten-Christologie volgens het Apostolisch Credo. En in welke uitstippeling ook de Kerk nog heden ten dage weer een dezer beide zijlijnen tegenkomt, zal zij hare Christologie der heilsfeiten weer opnieuw gaan belijden, en zich daarmede in hoge mate als waarheidsgetuige in de actualiteit van het heden gevoelen in plaats van als slachtoffer van wanhopige inspanning tot een ,,repristineren" van het ,,mythische" wereldbeeld van het apostolisch Christendom.

Rudolf Bultmann is het geweest, die ons nadrukkelijk op dat dreigend gevaar van de repristinatie van een ,,mythisch wereldbeeld" heeft gewezen. Natuurlijk willen wij ons gaarne door hem laten waarschuwen om toch niet met de toverstaf ener beweerde actualiteit aan te raken wat als antiek wereldbeeld en antieke religieuze denkvormen tijdhistorisch gebonden blijft en dus met de tijd voorbijgaat. Jammer is alleen, dat Bultmann naar onze overtuiging iets poneert, wat op grond van het daareven door ons betoogde in hoge mate onwaarschijnlijk moet heten. Is het waar, dat de ,,mythologische Rede" van het Apostolisch Christendom in haar bijzondere motieven gemakkelijk te herleiden is tot ,,die zeitgeschichtliche Mythologie der jüdischen Apokalyptik und des gnostischen Erlösungsmythos" [1])? Bultmann heeft ook vóór de laatste wereldoorlog reeds telkens op dit aambeeld gehamerd. B.v. in *Glauben und Verstehen* (Tübingen, 1933) en in de verhandeling over *Jesus und Paulus.* [2]) In deze laatste verhandeling acht Bultmann het kortweg door de ,,religionsgeschichtliche" school bewezen, dat de Christus-mythe ,,aus der zeitgeschichtlichen Mythologie erwachsen ist". Uit de Messias-mythologie van het Jodendom stamt de gestalte van de

---

[1]) *Kerugma und Mythos*, Hamburg, 1948, S. 16.

[2]) Opgenomen in *Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche*, München 1936, S. 68 ff.

Messias-Koning, en ook de voorstelling van de Zoon des mensen in samenhang met de leer der twee Aeonen. En uit de hellenistische mysteriën-religies stamt de voorstelling van de stervende en weer tot het leven terugkerende God-Heiland... Ten slotte is uit de gnosis de voorstelling afkomstig van de hemelse Verlossers-gestalte, hare menswording en verhoging... [1])

Bij deze simpele afleiding van de ,,Christus-mythe'', ook van die, welke in het Apostolicum onder woorden werd gebracht, is toch wel wat al te weinig gerekend met de bewuste strijd, die de Christelijke Kerk in deze formulering der Christusbelijdenis juist voerde tegen het Jodendom en de gnostiek. De Kerk voelde het als een strijd op leven en dood. Van Nieuw-Testamentische Apocriefen als b.v. het *Protevangelium Jacobi*, dat zo fantastisch-mirakelachtig over de geboortegeschiedenis van de maagd Maria èn van haar grote Zoon Jezus Christus schrijft, kan ik begrijpen, dat men de gnosis als haar bakermat aanwijst, maar ik kan niet begrijpen, dat men b.v. de geboortegeschiedenis van Christus in de kanonieke Evangeliën èn de sobere Christusbelijdenis van het Apostolicum, welke zo oneindig ver afstaan van de vertel- en belijdenis-vorm der Nieuw-Testamentische Apocriefen, ook ,,leicht zurückzuführen'' acht tot de mythologie van het apokalyptisch Jodendom en van de niet-Joodse gnosis in de hellenistisch-romeinse wereld.

III. De incarnatie mèt het wonder der geboorte van Christus is als de inzet van de heilsfeitenreeks tegelijk het *oerfeit* van een Christelijk geloofsrealisme, dat ten diepste gemotiveerd wordt met de waarheid van het *treden in des zondaars plaats* door Jezus Christus, de Verlosser.

Hoewel Von Harnack het in zijn *Das Wesen des Christentums* (Leipzig, 1926, S. 116) als een symptoom van verwording van het oorspronkelijk Christendom tot leerheiligheid heeft gezien om ,,die Erscheinung Christi an sich, der Eintritt eines göttlichen Wesens in diese Welt'' als het heilsfeit bij uitnemendheid op te vatten, waag ik het toch de incarnatie (met de wonderbare geboorte van Christus daarbij ingesloten) als het *oerfeit* van ons Christelijk geloofsrealisme te beschouwen. Omdat ik weet, dat het een duidelijke mistekening is van de Paulinische theologie (ik denk b.v. aan het begin van de brief aan de Romeinen), als Von Harnack zo kalmweg constateert,

---

[1]) *Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche*, S. 70.

dat voor Paulus alleen het Kruis en de Opstanding van zijn Heer het beslissende waren, terwijl de apostel Christus' verschijning op deze aarde slechts ,,onder zedelijk gezichtspunt'' zou gezien hebben als voorbeeld voor ons bij onze houding en ons handelen. Von Harnack denkt hier natuurlijk aan Philipp. 2!

Voor mijn overtuiging is zowel het ,,ontvangen van de Heilige Geest'' als het ,,geboren uit de maagd Maria'' constitutief voor dit oerfeit der incarnatie. Ik weet, dat heden ten dage bij de zeer verwarde situatie in ons christelijk geloofsdenken de wonderbare maagdelijke geboorte van onze Heiland niet als een shibboleth mag worden gebruikt voor het ,,Christgelovig''-zijn. Maar ik weet ook, dat het dogmatisch volstrekt willekeurig is om een scheidslijn te trekken tussen het ,,ontvangen van de Heilige Geest'' en het ,,geboren uit de maagd Maria''. Ook verklaar ik mij volgaarne bereid het dogmatisch-zinvolle van de wonderbare geboorte van Christus nader toe te lichten – tegen Brunner, Kohnstamm e.a. in –, wanneer ik straks daarover ter verantwoording mocht worden geroepen.

Het gaat nu voor het ogenblik echter vooral om een verduidelijking van de term *oer-feit*.

In dit voorvoegsel ,,oer ligt nadrukkelijk iets van dezelfde kleur, welke aan dit voorvoegsel eigen is, wanneer wij spreken van *oer*-zonde in verband met Adam's overtreding, of van *oer*-geschiedenis in verband met het grote heilsgebeuren in en door de tweede Adam. Het is dus niet enkel zó, dat deze term ,,oer-feit'' slechts beklemtonen zou, dat hier het *eerste* machtige feit van het heilsgebeuren in Christus ligt. ,,Oer-feit'' wil ook dít zeggen: dat dít feit de dragende grond is van alle andere feiten in de heilsopenbaring Gods. *Dat dit oer-feit mitsdien even stellig naar achteren als naar voren alle ,,feitelijkheid'' in de wonderen der heilsopenbaring bepaalt.*

Dat derhalve ook onder het Oude Verbond wonderlijke ,,feiten'' zullen moeten worden beschreven, die niet zonder meer naar het rijk der ongeloofwaardige mirakelen kunnen worden verwezen. En onder de Nieuwe bedeling zal na de geboortegeschiedenis van Christus ook het wonder telkens weer ,,feit'' worden, zolang de historia revelationis duurt (vergelijk de wonderen in de Handelingen der Apostelen!); en dat wel als nawerking van het oerfeit van de vleeswording des Woords. Krachtens het oer-feit der incarnatie wordt het voor het christelijk geloofsrealisme iets heel natuurlijks om adhaesie te betuigen aan het bekende woord: het wonder is het liefste kind van het geloof. Mits dit nu maar niet weer zó misverstaan worde, dat de

„historia revelationis" met haar wonderen herhaalbaar is. Het Christelijk geloofsrealisme culmineert niet hierin, dat men alle mirakelverhalen uit de kerkgeschiedenis (b.v. die in de *Acta Sanctorum* zo kwistig zijn uitgestrooid!) zonder aarzelen zou moeten aanvaarden. Met het voorvoegsel „oer" vóór „feit" wordt ten slotte ook het *eenmalige* karakter van de heilsgeschiedenis nog onderstreept.

Het Woord is *eens voor goed* vlees geworden.

Realistische gelovigen moeten het er dus niet op toeleggen hun „gelovigheid" in zulk een zin op te schroeven, dat ze over de genezingswonderen van de Heiland zó zouden gaan preken, dat er telkens in doorschemert: datzelfde zou ook thans nog kunnen en moéten gebeuren, als wij maar werkelijk geloof hadden...

Slechts in de sfeer der eenmalige heilsopenbaring is het wonder als „oer-feitelijkheid" thuis. En die kleur der oer-feitelijkheid krijgen daarmede dan ook in het bijzonder de andere heilsfeiten uit het Apostolicum: het Golgotha-gebeuren, het Paas-gebeuren, de Hemelvaart (ja, ook de lichamelijke Hemelvaart!) en de uitstorting van de Geest op het eerste, grote Pinksterfeest.

Dit geloofsrealisme in de Christologie der heilsfeiten, dat zich derhalve niet schaamt met Dr Berkhof van „het Wonder als mirakel" te spreken, wordt ten diepste gemotiveerd door de waarheid der plaatsvervanging. God zendt Zijn Zoon in de diepste diepten der vleselijkheid, waar de zondaar staat, ver van God. Het „vlees en bloed", dat Christus aannam in Zijn geboorte uit de maagd Maria, is echt-menselijk vlees, dat realiter „begeert tegen de Geest". Het realiteitsgehalte der heilsfeiten kan eerst dan het echte geloofsheimwee wekken, als de klassieke belijdenis van ons in-zonden-ontvangen-en-geboren-zijn zwaar gaat resonneren. In de verlatenheid van ons ver-van-God-zijn kwam de Heer uit de hemel indalen. Maar Hij daalde toch tevens als de Heer *uit de hemel* bij ons in; d.w.z. „zonder mans toedoen" (Art. XVIII van de Ned. Gel. Bel.) werd Hij geboren uit de maagd, om als „hemelse mens" (1 Cor. 15) de breuk te kunnen slaan in de geslachtelijke overdracht van erfschuld en erfzondigheid en zodoende als tweede Adam een nieuw begin te maken.

IV. De term „heilsfeit" is eerst in de nieuwere Protestantse theologie met nadruk naar voren gekomen, toen de moderne Europese geest zich op het probleem van de verhouding van *openbaring en geschiedenis* was beginnen te werpen en achtereenvolgens zich liet opjagen door de schrik voor een „toevallige historische waarheid" (Lessing), òf voor het natura-

lisme in de vragen der religie (Kant), òf voor de verabsolutering van de geloofsvoorstellingen der gevoelige fantasie (Hegel), òf voor de mirakel-achtige inbreuken op de gesloten eenheid van het natuurwetenschappelijk wereldbeeld (Troeltsch, Bultmann).

Eerst in de nieuwere Protestantse theologie is de term „heilsfeit" een vakterm geworden onder systematische theologen. Wie de zaakregisters in dogmatische handboeken wel eens nageslagen heeft op het trefwoord „heilsfeit", moet het wel opgevallen zijn, dat zulk een trefwoord meestentijds zelfs nu nog ontbreekt. Het is geen klassiek gegeven voor een thetische dogmatiek.

Het meest hebben Duitse theologen van de nieuwere tijd van deze term gebruik gemaakt. Van „Erlösungstatsache" of „Heilstatsache" spraken Von Harnack en Ritschl en Troeltsch menigmaal. Nog levendig herinner ik mij uit mijn studententijd de debatten over de betekenis van het heilsfeit onder de invloed van Troeltsch' godsdienstwijsgerige en cultuurhistorische geschriften. Kwam Dr de Hartog, de hartstochtelijke auteur van het bekende boekje over *De Heilsfeiten* niet zelf een keer op uitnodiging naar Utrecht om Dr Karl Heim in een universitaire voordracht over de betekenis van de heilsfeiten te horen spreken en daarna met hem van gedachten te wisselen? Het probleem „geloof en geschiedenis" kwam met Troeltsch' historisme wel heel centraal voor de aandacht. Als dogmaticus sprak hij er veel over op zijn colleges (vergelijk de na zijn dood uitgegeven *Glaubenslehre*); later als cultuurhistoricus vooral niet minder. Omdat mijn bedoeling met deze vierde stelling er zo scherp door wordt belicht, waag ik het ditmaal een iets uitvoeriger citaat te geven uit een verhandeling van Troeltsch van 1910 over *Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums* [1]: „Hier hat einmal die historische Kritik das kirchliche Glaubensbild, welches Evangelium und Christusdogma zeichnen, vielfach verändert, vermenschlicht und mit zahlreichen Schwierigkeiten der Kritik belastet. Davon aber ist dann überhaupt die allgemeinere Schwierigkeit ausgegangen, in geschichtlichen Tatsachen ewige Wahrheiten zu verankern und sie unmittelbar religiös zu deuten.

Uberdies leidet die ganze Idee des Welterlösers unter dem Eindruck der Beseitigung des Geozentrismus und Anthropozentrismus. Wo man das Dasein der Menschheit auf der Erde um Jahrhunderttausende rückwärts und vorwärts verlängert denkt, wo man den

[1]) Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, II, 1922, S. 846.

Wechsel und Niedergang der grossen Geistes- und Kultursysteme vor Augen hat, da ist es unmöglich, eine einzelne Persönlichkeit als Zentrum der ganzen Menschheitsgeschichte überhaupt zu denken. All diese Eindrücke haben die absolute Zentralstellung und die Vergöttlichung Jesu unmöglich gemacht; auf einen vermenschlichten Jesus aber die kirchlichen Christusprädikate des universalen Welterlösers zu übertragen, wie gerade die liberale Theologie vielfach will oder wollte, ist ganz unmöglich und unerträglich widerspruchsvoll."

Is het niet, of hier door de ontzaglijk-veelzijdige geest van Troeltsch een ogenblik in de richting van Lessing en diens scepsis tegenover ,,toevallige historische waarheden" gewezen wordt; en even stellig ook in de richting van Kant, die de historische feiten toch immer in de omstrengeling van de zijnsgegevenheden der natuur zag, waar het ,,Sollen" in het ethos oneindig ver boven uitging; en niet minder ook in de richting van Hegel, die de verabsolutering van het relatief-feitelijke de grote bedreiging achtte van alle redelijke godsdienst; en ten slotte ook in de richting van de onbegrensde uitbreiding van horizon, die de moderne Europese geest in zijn wetenschappelijke strevingen, en vooral met zijn natuurwetenschappelijke triomfen, beleefde? De last van het historische voelt Troeltsch als de moderne Europese denker in zijn christelijke religie van zich weggenomen. Het juk van alle ,,Geschichtsdogmen" is voor hem verbroken. [1]) ,,Das Historische wird dadurch nicht bedeutungslos, es wird zum Mittel der Erziehung und Veranschaulichung, zum Gemeingeist und zur Kontinuität einer grossen Lebenseinheit." [2]) Dit is typisch Troeltsch! En even typisch de moderne geest, die nieuw-Protestants wil denken en geloven. In de eerste editie van *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* heeft Troeltsch zelf nog een kort artikel over ,,Heilstatsachen" geschreven en in deze het kritieke punt gevonden, waarop de ,,neuprotestantische Orthodoxie" en de ,,moderne kritische Theologie" uit elkander gaan. De angst voor het ,,supranaturale" en het ,,mirakelhafte", zoals het in de wonderen der heilsfeiten inhaerent is, speelde bij die afweerhouding tegenover de theologie der heilsfeiten bij de moderne Europese geest steeds een grote rol: bij Prof. Heering [3]) evengoed als bij Troeltsch, en bij Ds Smits [4]) even nadrukkelijk als bij Rudolf Bultmann.

---

[1]) *Gesamm. Schriften*, II, S. 523.
[2]) *a.a.O.*, S. 826.
[3]) Vgl. zijn *Geloof en Openbaring*, Dl II.
[4]) Vgl. zijn artikelen van Dec. 1949 in het *Weekblad voor de Hervormde Kerk.*

V. Ten overvloede kwamen in de laatste decenniën ook de radicaal-eschatologische richtingen in de theologie enerzijds, en verschillende stromingen der existentie-philosophie anderzijds de theologische bezinning op ,,het historische", het ,,feitelijk-gegevene" in de Christus-openbaring aan nieuwe complicaties onderwerpen, zodat het ,,heilsfeit" met zijn historisch realiteitsgehalte hoe langer hoe onherroepelijker dreigde weggezogen te worden òf in het stroombed der eschatologische verwachting van wat nog komen moet, òf in dat van de ,,existentiale Analyse" van wat het geloof eigenlijk bedoelt, als het de gekruiste en opgestane Heer belijdt.

Ik stelde daareven Troeltsch en Bultmann in hun verwerping van de theologie der heilsfeiten op grond van de onaanvaardbaarheid van een mirakel-achtige doorbraak van de geslotenheid van de natuursamenhang onmiddellijk naast elkander. En dat is ook juist, in zoverre Bultmann evenals Troeltsch duidelijk genoeg heeft uitgesproken, dat hij de voorstellingswijze ,,erledigt" acht, die de wonderen van het Nieuwe Testament als werkelijke gebeurtenissen opvat[1]; en tegenover het aspect van het ,,mythische wereldbeeld", dat het heilsgebeuren ,,ein mirakelhaftes, supranaturales Geschehen" laat zijn, uitermate gevoelig reageert. [1])

Natuurlijk is er overigens tussen Troeltsch en Bultmann in hun wijze van positie kiezen tegenover de theologie der heilsfeiten verschil genoeg. Bultmann duidde het grote verschil zelf eens op deze wijze aan, dat Troeltsch en de ,,religionsgeschichtliche" school wel reeds lang aan het probleem der ,,Entmythologisierung" hadden gewerkt, maar dat zó hadden gedaan, dat de Nieuw-Testamentische verkondiging van haar kerugma-karakter beroofd werd. [2]) En dat wil Bultmann juist tot geen prijs. Hij wil veeleer het mythische uitzuiveren uit de voorstellingswereld der christelijke religie, doch tegelijk de boodschap der verkondiging van het goddelijk heilsgebeuren in Christus, het vleesgeworden Woord, geheel ongerept laten en haar de ergernis laten behouden voor wie niet gelooft.

De gedurfde poging tot ,,Entmythologisierung", welke Bultmann in deze laatste wereldoorlog ondernam en die hem in de kringen van Protestantse theologie en Kerk in Duitsland zo in opspraak bracht, hangt hiermee samen, dat wij in hem met een religieus denker te doen hebben, bij wie ,,het eschatologische bureau niet gesloten bleef", zoals Troeltsch dat eens van zijn eigen theologie geestig ver-

---

[1]) *Kerugma und Mythos*, S. 18; *Glauben und Verstehen* (1933), S. 214 ff.

[2]) *Kerugma und Mythos*, S. 27.

klaarde, doch die veeleer de gehele inhoud van het Christelijk geloof radicaal-eschatologisch opvatte. Geheel het Openbaringsgebeuren draagt bij Bultmann eschatologisch karakter. [1]) God handelt in Christus enkel en alleen eschatologisch. Jezus is als „historisches Ereignis" tegelijk „eschatologisches Phänomen", en daarmede: de Christus, een „eschatologischer Gesandter Gottes". Ten aanzien van het Golgotha-gebeuren als heilsgebeuren is er nog een stukje „historisches Ereignis" inbegrepen in het Kruisevangelie. Daarin steekt nog iets van de historische gestalte van Jezus van Nazareth. Ten aanzien van de opstanding van Christus echter is het „historische Ereignis" (merkwaardig!) van de historische verschijning van Jezus opgeschoven naar het Paasgeloof en het Paasgetuigenis der discipelen. Natuurlijk wijst Bultmann „het mirakel" van de lichamelijke opstanding van Jezus volstrekt af, maar de historische feitelijkheid van het Paasgeloof der jongeren stellig niet. Voor hem is dàt het eigenlijke Paasgebeuren en van hieruit wordt nu ook het Paasgetuigenis over de levende Heer zelf opgenomen in het eschatologische heilsgebeuren zelf. [2]) Waar de verkondiging van de Opstanding is, daar wordt telkens opnieuw heilsgeschiedenis *gemaakt*, en dat is wat anders dan: heilsgeschiedenis *verkondigd*. De Kerk, waarin het woord der Opstanding verder verkondigd wordt, wordt nu natuurlijk ook een eschatologisch begrip. Als vergadering van gelovigen, of „heiligen", behoort zij ook zelf tot het „eschatologische gebeuren".

Gelovigen, dat zijn zij, die „in die eschatologische, unweltliche Existenz versetzt sind". [3])

Maar nu is deze eschatologische waarheid van het heilsgebeuren in Christus bij Bultmann tegelijkertijd „Gegenwart" voor hem, die gelooft. Stets Gegenwart; ständige Gegenwart. [4]) Dit versta men vooral niet in de zin van Kierkegaard's „discipel-tijdgenoot", waarbij de Heilige Geest de gelovige in het „einmalige" heilsfeit van Jezus Christus' geboorte of sterven, of opstanding, of hemelvaart zó nauw betrekt, dat deze zich met dit historisch heilsgebeuren vereenzelvigen moet. Als Bultmann deze „Gegenwart" van het heilsgebeuren voor het geloof verduidelijken wil, duikt hij dadelijk onder in de existentie-philosophie van Martin Heidegger, aan wie hij zijn *Glauben und*

---

[1]) *a.a.O.*, S. 142.

[2]) *Kerugma und Mythos*, S. 51; S. 49 ...ein historisches Ereignis das in seiner Bedeutsamkeit zu verstehen wäre, ist die Auferstehung ja jedenfalls nicht.

[3]) *a.a.O.*, S. 52, 144.

[4]) *a.a.O.*, S. 46, 142.

Verstehen dankbaar opdroeg. De *existentiale* Analyse van het ,,Seinsverständnis'' van de mens, die gelooft, komt dan aan de orde. En Bultmann klaagt er de laatste jaren telkens over, dat zijn bestrijders hem geheel verkeerd begrepen, omdat zij ,,existential'' met ,,existentiell'' verwarden.

Zelfs Karl Barth maakte zich volgens Bultmann aan dit grove misverstand schuldig, toen hij er deze van beschuldigde, dat hij de theologie in anthropologie had opgelost. Nog zeer onlangs heeft Bultmann in het pas weer verschenen nummer van *Zeitschrift für Theologie und Kirche* [1]) deze klacht over een onbillijke beoordeling van de zijde van Barth geuit. Het zou ons te ver voeren, om op dit verschil tussen ,,existentiaal'' en ,,existentieel'' hier verder in te gaan. [2]) In ieder geval is dit wel zeker, dat Bultmann's existentiaal-phaenomenologische analyse van wat de gelovige omtrent de inhoud van zijn geloof tot uitdrukking brengt, het historisch realiteitsgehalte van het ,,heilsfeit'' uitstoot, althans geheel doet ondergaan in de ,,Gegenwärtigkeit'' van het handelen Gods in en met het kerugma, dat de mens tot geloven dringt en daarmede ,,geschiedenis'' doet maken. Een vorm van geschiedenis, die stellig *niet* als heilsgeschiedenis ,,einmalig'' is, doch integendeel juist *principieel herhaalbaar*.

VI. Hiertegenover mag en moet een theologie, die het kerkelijk kerugma steunen wil, ongetwijfeld op het factisch-reële *perfectum* in de heilsfeiten nieuwe nadruk leggen maar niet zó, dat het eerste deel van de term ,,*heils*-feit'' klankloos wordt en derhalve vergeten zou worden, dat wij hier niet te doen hebben met ,,feitelijkheden'', die in de ,,boeken over het verleden'' zonder meer kunnen worden geregistreerd en van daaruit inhouden zouden kunnen worden onzer geloofskennis, – maar veeleer met schakels in de geschiedenis van Gods heilsopenbaring, die alleen als *eschatologische facta* kunnen beleden worden, en behalve het aspect *naar het verleden* evenzeer het aspect *naar de toekomst* hebben; facta, die bovendien alleen ,,*existentieel*'' te kennen zijn, d.w.z., dat het ik, dat zijn geloof belijdt, door de werking van de Heilige Geest onder de verkondiging van de Christus der heilsfeiten gedrongen wordt ,,zich te vereenzelvigen met de (heils)geschiedenis als *zijn* geschiedenis'' (Helmut Thielicke in *Geschichte und Existenz*, 1935).

[1]) In een artikel over *Das Problem der Hermeneutik*; Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 47. Jahrg., 1950, Heft 1, S. 68.

[2]) Over dit verschil geeft Bultmann zelf soms nadere aanduidingen in zijn antwoord aan Schniewind (*Kerugma und Mythos*, S. 135); verder spreekt ook Dr B. Klein Wassink er over in zijn *Credo quia absurdum?* dissert. Gron. 1949, blz. 15 *noot*, 179.

Het factisch-,,einmalige" karakter der heilsfeiten zal door de Kerk in haar verkondiging nimmer als onwezenlijk voor hare Christusprediking uitgestoten of klankloos gemaakt kunnen worden. Integendeel, na de tendenzen van de jongste ontwikkeling der theologische stromingen in Bultmann's ,,Entmythologisierung" van Nieuwe Testament en Apostolisch Credo onderkend te hebben, zal zij aanleiding te over hebben om het *perfectum* in de heilsfeiten nieuwe nadruk te geven.

Dit mag echter toch nooit zó gebeuren, dat er voor het *praesens* en het *futurum* bij de erkenning van het heilsfeit geen ruimte zou overblijven. Ernst Troeltsch heeft in zijn meergenoemde artikel over *Heilstatsachen* in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1e Aufl., niet ten onrechte gezegd, dat ook de orthodoxie in de nieuw-Protestantse periode wel weet, dat deze feiten van geheel andere aard zijn als alle andere feiten en dat ook ,,die Vergewisserung von ihrer Tatsächlichkeit einen von jeder anderen Tatsachenvergewisserung völlig abweichenden Weg geht." Bij dit laatste dacht Troeltsch stellig te eenzijdig aan de ervaringsmethode van de Erlanger theologie, maar het blijft er toch in ieder geval bij, dat heilsfeiten niet zonder meer in de kronieken over het verleden kunnen worden geregistreerd, en ook van daaruit niet, na op hunne betrouwbaarheid kritisch onderzocht te zijn (ik denk aan de Utrechtse historisch-apologetische school van Doedes en Van Oosterzee!) inhoud kunnen worden van een welverzekerd geloof.

Zonder het geloof, door de Heilige Geest door middel van de verkondiging van het Evangelie der heilsfeiten in de mens gewekt, is het onmogelijk het ledige graf te zien als opstandingsgraf van de Heer. De bijbelse opstandingsverhalen bewijzen zelf duidelijk genoeg, dat de mens buiten het geloof altoos weer vele vonden zoekt om de tekenen van het heilsfeit der opstanding weg te verklaren.

Er is een theologisch geschiedenisbegrip, dat van geheel andere aard is dan wat Bultmann bedoelt met het ,,Geschichtlich-werden des Eschaton", anders gezegd: met de ,,Erscheinung des Soter in der Geschichte mit den Menschen" [1]. Deze geschiedenis *is in het tegenwoordige* – namelijk op het ogenblik van het geloof in de Soter, die gepredikt werd – *volkomen geconcentreerd* en laat het *perfectum* van het heilsfeit volmaakt los. Dat is, wat Thielicke eens geestig genoemd heeft: de philosophische paleisrevolutie in Bultmann's

---

[1]) *Kerugma und Mythos*, S. 148.

denken. [1]) Het geschiedenis-begrip der existentie-philosophie heeft in zijn religieuze denken het theologisch geschiedenis-begrip verdrongen.

Het theologisch geschiedenis-begrip vindt zijn centrale steunpunt in het *perfectum* van het *historische feit*, en ontplooit zich daarna tot het *praesens*, door het *heden* des geloofs in de contingente gelijktijdigheid met de heilsfeiten der Christus-belijdenis te doen óplichten. Maar ten laatste bloeit dan alles uit in het *futurum* van de voleinding van alle heil in Christus' toekomst. De onontkoombare onderworpenheid aan de lichamelijke dood van allen, die in Christus Jezus zijn, herinnert ons bij voortduring aan de volstrekte noodzaak, al het historische in het christelijk geloof eschatologisch te blijven zien, zó dat de schepping als een eschatologische waarheid, de heilsfeiten als eschatologische facta en het heden der verlossing als ,,eschatologisches Jetzt" beleden worden.

Het boek van Helmut Thielicke over *Geschichte und Existenz* (1935) is een moeilijk boek [2]), maar bevat m.i. toch een uitnemende proeve van een theologische toerusting van het geschiedenis-begrip. Van uit de ,,concrete situatie" wil Thielicke ons leren verstaan, wat de geschiedenis is *van af Genesis 3*. Zo vindt hij het theologisch geschiedenisbegrip met zijn steunpunten in de ,,Faktizität" vooral gestempeld door een pericoop als Rom. 5 : 12–21 met de beroemde parallelie tussen Adam en Christus. In de geschiedenis na Genesis 3 is de mens de zondaar voor God, die geroepen wordt tot rechtvaardigmaking. En nu is bij Thielicke de concrete situatie het trefpunt tussen de verticale geschiedenis (= de heilsgeschiedenis met haar eenmalig-feitelijk karakter, waarvan God het Subject is) èn de horizontale geschiedenis, waarvan de mens na Genesis 3 de radicale bederver is.

Voor niets waarschuwt Thielicke stelliger dan voor geschiedphilosophische constructies inzake een ,,geschiedenis *sub specie aeternitatis*". De geschiedenis is niet rechtlijnig op de schepping te betrekken. En de scheppings-ordeningen mogen niet rechtstreeks uit de schepping worden afgeleid. Zij zijn omstrengeld door de boze werken van de zondaar, van u en van mij, in de concrete situatie gedaan. D.w.z. in dat onvergetelijke ogenblik, waarin gij en ik

---

[1]) *a.a.O.*, S. 188.

[2]) Vgl. mijn *Geschiedenis en Existentie bij Helmut Thielicke* in *Geschiedenis*. Een bundel studies over den zin der Geschiedenis, opgedragen aan Prof. Dr W. J. Aalders, Assen, 1944, blz. 239–255.

kwamen en komen te staan voor God, in het verticale, hemelse licht van Zijn openbaringswerk.

Het is onmogelijk, dat de Christelijke kerk Bultmann zou bijvallen, die voor jaren reeds poneerde, dat „jede Begegnung mit der Geschichte" een doorbraak tot echt-existentieel leven betekende, en dat wij daarin in ieder geval een zeker „Vorverständnis der Offenbarung" mogen zien. Neen, de verticale geschiedenis moet ons treffen in de gebroken lijn van het discipel-tijdgenoot-worden met de Christus der heilsfeiten. Dan vangt de „geschiedenis" in theologische zin eerst aan.

> VII. Voor de actualiteit van een prediking, waarin de Christus der heilsfeiten de centrale inhoud is, is wel vertolking der boodschap nodig in de taal van de moderne mens, doch dan op grond van een strenge exegese van het tekstwoord naar de „spreekregel" der Kerk, d.i. met volledige handhaving van de „Einmaligkeit" van het verlossingswerk van de gekruiste en opgestane en ten hemel gevaren Heer en van de uitzending door Hem van Zijn Heilige Geest.
>
> Dit is – als pure *vorm*-aangelegenheid – echter wat anders dan een „Ent-mythologisierung", of ook een „Um-mythologisierung" van het Nieuw-Testamentisch kerugma; en de reacties van Schniewind, Barth, Brunner en Thielicke op Bultmann's gedurfde poging tot „existentiale" interpretatie, o.a. van de heilsfeiten, kunnen ons dat wel heel duidelijk leren.

Als ik in deze laatste stelling van „Um-mythologisierung" naast „Ent-mythologisierung" spreek, bedoel ik daarmede allereerst de noodzakelijkheid van een actuele vertolking van de bijbelse boodschap voor de moderne mens te onderstrepen. Zowel aanhangers als tegenstanders van Bultmann's „Entmythologisierung" hebben daarvan als om strijd getuigd. De term „Um-mythologisierung" stamt namelijk uit de kring van Bultmann's bestrijders. Men heeft er een „Gutachten" van de Hessische Bekennende Kirche mede trachten te karakteriseren, waarin tegen Bultmann wordt staande gehouden, dat het mythologische nooit uitgezuiverd kan worden uit het Christelijk credo, omdat het een „aanschouwingsvorm" is van de denkende, kennende geest van de mens, die zijn geloof belijden wil. Bij uitschakeling van de ene mythe zal men een andere mythe (die een meer passende denkvorm is voor de moderne tijd) in zijn vertaling van de bijbelse boodschap moeten invoeren. [1]) Thielicke ziet hier een

---

[1]) *Kerugma und Mythos*, S. 180, 195 ff.

copernicaanse wending van heel het probleem, dat Bultmann ons voorlegde, gegeven. „Die Frage der Entmythologisierung wird damit aus einem Problem der *Historie* mit einem Schlage zu einem Problem der *Erkenntnistheorie*." [1])

Doch hoe dit ook zij, dit is wel duidelijk, dat zowel in het kamp der ijveraars voor „Entmythologisierung" als in dat van de voorstanders ener „Um-mythologisierung" de actuele vertaling der oude bijbelse boodschap in het vizier gehouden wordt.

Zulk een vertaling als pure *vorm*-aangelegenheid, welk verstandig theoloog zal zich daartegen verzetten?

Als er maar niets verloren gaat van het *wezen* der heilsboodschap. En als „de spreekregel der Kerk" in de Christus-belijdenis van het Apostolisch credo maar niet als verouderd ter zijde gesteld wordt ten gunste van een modern-wijsgerig *existentiaal* „Selbstverständnis" van de mens!

Maar daar schuilt nu juist het bedenkelijke van Bultmann's „entmythologisierende" vertaal-methode in!

In het brede antwoord, dat Julius Schniewind in 1943 aan Bultmann gaf op zijn *Neues Testament und Mythologie* [2]), wordt nadrukkelijk begonnen met positieve waardering uit te spreken voor wat Schniewind wel bereid is als de hoofdvraag te zien, die Bultmann eigenlijk behandelen wilde, namelijk de vraag van de actualiteit der prediking in de wereld van nu: „eine Frage, deren Ernst kein Prediger verkennen kann".

Doch niettemin kan ook Schniewind niet anders dan ten slotte meerdere ernstige aanklachten tegen Bultmann uiten, welke stuk voor stuk verwijten van aantasting van het *wezen* van de christelijke boodschap betekenen: 1e omdat van de betrokkenheid van het heil op het *perfectum* van het historische kruis van Jezus Christus ten enenmale wordt afgezien (en a fortiori natuurlijk ook van het geheel „mythische" perfectum der lichamelijke opstanding van Christus!), wordt de bijbelse boodschap over de „Einmaligkeit Jesu" geheel ontwricht [3]); 2e doet Bultmann evenzeer te kort aan de eenheid der Christusverkondiging in Evangeliën èn Brieven, terwijl hij ook geen recht kan doen aan het „Urbekenntnis" van de gehele Christelijke gemeente, dat niet Kyrios Christos, maar Kyrios *Jesous* luidde [4]);

[1]) *a.a.O.*, S. 195.
[2]) *Kerugma und Mythos*, S. 85–134.
[3]) *a.a.O.*, S. 103.
[4]) *a.a.O.*, S. 105.

3e vergeet Bultmann, dat aan de moderne mens niets bespaard mag worden van datgene, wat hij in het christelijk kerugma „mythisch" noemt, omdat dit wel eens kon blijken te behoren tot het wezen van het „skandalon" des Evangelies. Is ten slotte die moderne mens wel zuiver gekarakteriseerd met „de wetenschappelijk-denkende mens", die dwars tegenover alle mythische denken zou staan? [1]) Kan daartegenover niet met evenveel recht gesteld worden, dat de moderne mens weer opnieuw naar het mythische denken overhelt?

Ook van Karl Barth zal men moeilijk kunnen zeggen, dat hij van de noodzaak ener actuele prediking midden in de moderne wereld niet overtuigd zou zijn. En toch heeft ook hij op ondubbelzinnige wijze zich een tegenstander van Bultmann's „Entmythologisierung" verklaard. In de *Kirchliche Dogmatik*, IIIII (S. 532–537; 541–545) stelt hij zich tegenover hem vooral ten aanzien van de interpretatie van de bijbelse berichten over de lichamelijke opstanding van de Heiland. Trouwens, men kon ook kwalijk anders van Barth verwachten, nadat hij reeds in de Ie Halbband van Deel I zijner *Kirchliche Dogmatik* de „Welthaftigkeit" als een *wezens*kenmerk van de goddelijke heilsopenbaring in Christus, van het spreken Gods, dat tegelijk daad Gods is, had beschreven; terwijl Bultmann juist dit het „mythische" acht in Nieuw-Testamentische berichten over Jezus Christus, dat hier over het „eschatologisch-unweltliche" *welthaft* wordt gehandeld!

Geen wonder derhalve, dat Barth nu in *Kirchliche Dogmatik*, IIIII, na een vijftal gronden te hebben aangevoerd tegen Bultmann's program der „Entmythologisierung", tot het resultaat komt, dat hij er „*trotz* Bultmann" bij blijven moet: „die Auferstehung Jesu und seine Erscheinung als Auferstandener unter seinen Jüngern als eine wirkliche zu ihrer besonderen *Zeit* geschehene *Geschichte* zu verstehen". Zodat hij ten slotte ook alle aanleiding meent te hebben, op gronden, die niet weinig overeenkomst hebben met de bezwaren tegen Bultmann, door Schniewind ontwikkeld, „in bestimmten Zusammenhängen mit bestem Gewissen „mythisch" zu reden, weil wir sonst, wenn wir uns allzu gründlich „entmythologisieren" würden, gerade von Jesus Christus nicht mehr zeugen könnten". [2])

Emil Brunner is als „eristisch" theoloog wel in heel bijzondere zin geneigd aan het probleem van de actualiteit der prediking in de

[1]) *a.a.O.*, S. 132.
[2]) *Kirchl. Dogm.*, IIIII, S. 537, 536.

wereld van heden, vooral in de wereld der moderne natuuronderzoekers en intellectuelen, volle aandacht te schenken. Maar ook hij heeft zich tegen Bultmann's program uitgesproken in het IIe deel van zijn *Dogmatik* [1]), en hem verweten, dat hij het wezen van het christelijk kerugma met zijn vertaalwerk in meer dan een opzicht schond. „Wenn aber Bultmann fordert, es müsse aus unserem Glaubenszeugnis all das verschwinden, was die Einheit des Naturzusammenhangs durchbreche und folglich mythisch sei, so müssen wir ihn ernstlich darauf aufmerksam machen, dass er damit einen gänzlich unbrauchbar gewordenen Begriff als Kriterium verwendet. Diese Einheit ist zerbrochen mit dem ersten Auftreten eines Organismus, der nicht wie der Mechanismus aus den Teilen erklärlich ist; mit dem ersten sinn-meinenden Wort eines Menschen, das aller kausalen Erklärung spottet..." (S. 225). „...Daneben macht sich immer wieder die Vermischung von Weltbildfrage und Mythos, und eine Anpassung an „moderne" weltanschauliche und existentialphilosophische Begriffe darin fühlbar, dass er die neutestamentliche Botschaft von Vorstellungen „reinigt", die zu ihr notwendig gehören und die nicht mit dem modernen Weltbild, sondern lediglich mit dem modernen, unmassgeblichen Selbstverständnis, bzw. den Vorurteilen einer idealistischen Philosophie in Konflikt kommen" (S. 314).

Ten slotte heeft ook Helmut Thielicke, die ik reeds als de auteur van *Geschichte und Existenz* ter sprake bracht, zich zeer uitvoerig en grondig over Bultmann's behandeling van het probleem der „Entmythologisierung" uitgesproken. [2]) Evenals Schniewind stelt ook hij het belangrijke van Bultmann's pogen allereerst in het licht. Actuele prediking is een belang van eerste orde voor de Kerk van Christus.

Helaas, de philosophische paleis-revolutie in Bultmann's religieuze denken, zoals Thielicke de onderhorigheid van Bultmann aan Heidegger's existentie-philosophie signaleerde, had onheilzwangere gevolgen voor het *wezen* der Evangelie-verkondiging, in 't bijzonder op Kerstmis, Goede Vrijdag, Pasen en Pinksteren. [3])

„Wir stehen vor einer beängstigenden Eliminierung des Geschichtlichen. Kreuz und Auferstehung werden zu gegenwärtigen Phäno-

---

[1]) *Die Christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*, Zürich, 1949, S. 221–227; S. 311–316.

[2]) *Kerugma und Mythos*, S. 177–210.

[3]) *Kerugma und Mythos*, S. 193. Het is kenmerkend voor de Lutheraan Thielicke, om hier Hemelvaart over te slaan. Barth doet dat niet als Geref. theoloog; zie zijn K.D. IIIII, S. 544.

menen... ja, man kann geradezu sagen; zu Momenten meines Selbstverständnisses. So gewiss sie das in der neutestamentlichen, besonders in der paulinischen Botschaft „auch" sind, so sicher sind sie es doch nur, indem ich meine Existenz auf das geschichtliche eph'hapax der Jahre 1–30 beziehe..."

„Damit stehen wir wieder vor der Frage, wie B. diesen Ereignis- und Zeitcharakter noch festhalten könne, wenn er die Heilsgeschichte in jene problematische „Gegenwart" verflüchtigt? Muss er, da er es nicht zu können scheint, deshalb aus der „Gleichzeitigkeit" nicht wieder ein „zeitloses" Gelten innerhalb meines Selbstverständnisses machen?"

Ik weet, dat ook, na alles wat ik ter toelichting bij mijn laatste stelling gezegd heb, het probleem der actuele prediking nog voluit probleem blijft. Ik weet echter ook, dat het actueel vertalen van de bijbelse boodschap niet gebeuren mag op de manier van Bultmann. Ik kan niet anders dan mij met volledige instemming aansluiten bij Thielicke's oordeel: „Die innerste Pointe der B.-schen Arbeit scheint mir eine latente aber heillose Krisis der Christus-Tatsache zu sein."[1]

---

[1]) *a.a.O.*, S. 194.

OECUMENISCHE KRONIEK

DOOR

H. VAN DER LINDE

Utrecht

1. Een kroniek kan niet diep op de erin aangestipte vragen ingaan, maar behoeft dat ook niet. Het wil niet een artikel leveren, dat de stof uitput, maar veel liever op onderhoudende wijze de lezer enkele dingen laten zien van het gebied dat men samen doorwandelt. Opdat ieder op eigen wijze er zijn voordeel mee kan doen; hetzij dat men door het lezen ertoe wordt gebracht een bepaald vraagstuk dat onze aandacht boeit te gaan bestuderen; hetzij dat ons de verwantschap treft, die bestaat tussen problemen in de wereldkerk en eigen kerk of eigen studie; hetzij ook dat men temidden van eigen drukke werkzaamheden zich er even door wil laten verfrissen door een ogenblik deel te hebben aan de noden en vreugden, die de Kerk van Christus in de wereld kent.

2. Wij hebben Amsterdam 1948 achter de rug. Wat heeft daarna plaats gehad? Allereerst dit, dat men mag zeggen dat de riskante overschakeling naar een nieuwe verkerkelijkte phase van de oecumenische beweging is gelukt. Aanvankelijk bracht de na-Amsterdam-periode een ogenblik van terugslag en van bezinning: wat hebben we gedaan en weten wij eigenlijk wel, waarmee we zijn begonnen? Vooral de Grieks-Katholieke kerk formuleerde bezwaren tegen de Faith and Order-beweging, omdat men meende dat de Wereldraad geen ruimte zou laten voor een kerk met zodanig exclusieve pretenties als de Orthodoxe is. Dit misverstand kon echter worden weggenomen. Naar alle waarschijnlijkheid zal de beweging straks met verdiepte en geconsolideerde belangstelling tevoorschijn komen. De situatie is nu ook veel gezonder. Het gesprek rust nu niet meer op de experts of op de oecumaniakken of op die figuren met wereldblik die het toch wel met elkander konden vinden. Nu rust de beweging op de kerken zelf, nog wel op hun officiële vertegenwoordiging! Dat is het grote van deze tijd, dat dit kon; dat de kerken daartoe bereid waren. De oecumenische beweging gaat zich nu nog een bredere en diepere bedding graven. Twee punten van aandacht blijven over:

Nu moet de oecumenische gedachte naar de „grassroots" worden ge-

bracht.[1]) Het oecumenisch medeleven moet nu gestalte krijgen in het meeleven van elke parochie en van elke gemeente met de Kerk van Christus over de gehele wereld. De verontrusting over de verscheurdheid moet tot concrete samenspreking leiden met de denominaties temidden waarvan men leeft.

3. Vraagt men wat na Amsterdam 1948 theologisch aan de orde is geweest, dan is het antwoord: te veel om op te noemen. Wij zullen zien, dat de problemen binnen de Wereldraad niet zijn besproken in de rust van een academisch dispuut maar dat de grote beslissingen vallen in het existentiële leven van de kerken in deze bewogen tijd. Men denke bijvoorbeeld aan de disputen van Duitse studenten uit de Oost-Zone, die wij zelf hebben meegemaakt. Deze studenten vroegen of zij niet tot de S.E.D. of F.D.J. moesten overgaan om zoveel mogelijk van de mogelijkheden voor de kerk te redden of als leraren zich moesten opofferen om zoveel mogelijk kinderen heimelijk een stipendium voor studie te kunnen garanderen. Wij denken aan de hartstochtelijke discussies in de Theol. Hochschule te Berlijn meegemaakt, die ons zo sterk in de sfeer van onze eigen bezettingsjaren overplaatsten. Of men denke aan de kerk in China of aan Hongarije, waar het geval Ordass toont hoezeer de leiding van de kerken die loyaal staan tegenover het regiem in de handen van de verkeerde mensen is gekomen. Of aan de Jonge kerken in Oost-Azië die na de omwenteling en na de vrijwording van de volken in het Oosten geheel op eigen benen komen te staan; die de steun in de rug van de Westerse kerken missen, financieel en theologisch; die nu zelf de evangelisatie onder de millioenen-massa's van het Oosten moeten aandurven en voor wie de vraag naar een inheemse theologie nu eerst recht gaat klemmen. Of aan het Nabije Oosten, waar de Christenen onder zulk een politieke en economische druk gebukt gaan, dat de Kopten jaarlijks een stroom van mensen verliezen door de aldus gedwongen overgang tot de Islam. Of anders denke men aan de verarmde Protestantse gemeenten in Spanje van wier verdrukking en lot wij ons persoonlijk door een studiereis konden overtuigen. Of aan Zuid-Afrika, waar juist de Gereformeerde belijders een kwade rol spelen door hun theologische fundering van de „apartheid" [2]). En tenslotte denken wij aan de moede kerken in het Westen, die allen met elkaar voor dezelfde vraag staan van de evangelisatie van het ge-

---

[1]) O. Tomkins. *The Wholeness of the Church*, London 1949.

[2]) *Calvin Forum*. Oct.–Dec. 1949 (R. J. Danhof).

industrialiseerde proletariaat. Maar dit is tevens het fascinerende en zeldzaam stimulerende van het werk dat de Wereldraad onderneemt, dat het allen vragen zijn die uit de concrete nood van de huidige kerkenwereld opkomen en die om grondige bestudering en moedige beslissingen vragen. Dit houdt het theologische spelmoment en de beruchte twist der theologen verre.

4. Achter al deze practische vragen, blijft een groot verlangen branden, die de oecumenische beweging stuwt en die er ook de vormgevende kracht van is. Het is het verstilde gebed en het trouwhartig worstelen om de eenheid der Kerk. Of God het wil geven, dat de Kerk van Christus in de hele wereld tot een veel grotere waarachtige eenheid in geloof en leven mag worden gebracht. En dat dit zichtbaar en tastbaar mag worden; want deze roep om de eenheid der Kerk blijft mateloos verontrusten in een wereld die allang niet meer vraagt naar de Kerk en evenmin naar haar eenheid, maar die nochtans schreeuwt om te worden geholpen door een kerk die in het ene geloof en in het ene dienen helpen wil. Eén kerk of geen, zeggen wij.

In het boeiend reisverslag dat een van de secretarissen van de de Wereldraad Bishop Stephen Neill over Afrika heeft geschreven, vertelt hij, hoe hij ergens op de posten diep in het binnenland van Oost-Afrika verwelkomd is geworden door vertegenwoordigers van denominaties die zich er blijkbaar allen hadden genesteld. Hij sprak op een meeting waar Rooms Katholieken, Jacobieten, mensen van de Mar Thoma-kerk, Anglicanen en Presbyterianen naast nog anderen vertegenwoordigd waren. In een andere plaats werd hij opgewacht door leden van de National Holiness Mission of Chicago, van de Pentecostal Assemblies of Canada, van de Friends Africa Mission en van de Seventh Day-Adventists! Deze oecumenische pionier schrijft daarop dat het zelfs hem schemerde voor de ogen! Men kan niet anders dan diep bedroefd zijn wanneer men er aan denkt hoe zeer het versplinterde Europese en Anglo-Amerikaanse kerkelijke leven blijkbaar tot in de ontoegankelijkste binnenlanden van Afrika is overgebracht. Dat doet toch diep verlangen naar de manifestatie van een veel grotere eenheid van de Kerk van Christus; het doet veel zuchten en bidden.

Het kan immers ook heel anders, met de eenheid van de Kerk. Want naast de negatieve staan ook zeer positieve indrukken. Bishop Neill vertelt ook, dat hij ergens in het oerwoud op een kleine nederzetting een Australisch ingenieur met zijn vrouw ontdekt, die aan

negerkinderen en blanke kinderen Zondagschool geeft en wier voorbeeldig evangelisch leven veel licht in hun omgeving verspreidt. Hij zegt: van dit soort Christenen moesten er duizend maal zoveel zijn in de wereld. En als hij een dag met Lutherse negerpredikanten is samen geweest, kan hij neerschrijven: hoe diep verbonden gevoelden we ons aan elkaar, terwijl we slechts zo kort bij elkander waren geweest.

Indien het woord van Prof. Miskotte waar is, dat er een Oecumene der eenvoudigen bestaat, dwars door alle kerken heen, dan kan het toch niet onmogelijk wezen aan deze geestelijke werkelijkheid een meer concrete en zichtbare gestalte te geven. Het moet dan toch kunnen komen tot een belijden en beleven van die wezenlijke eenheid, ook in het aangezicht van de wereld. Zouden de eindeloos vele denominationele tegenstellingen werkelijk niet te verzoenen zijn in een theologie die een veel breder draagvlak moet geven voor het belijden der Oecumene dan enige van de bestaande confessies kan? In ieder geval wordt de noodzaak ervan bitter ervaren. Voor het zendingsveld, waar men, bij gebrek aan een echte oecumenische theologie, het heeft moeten zoeken in het reduceren en simplificeren van het Credo tot een consensus in enige van de meest elementaire evangelische waarheden. Maar ook is zij nodig voor de kerken in de U.S.A. waar het plan van Morrison en van Stanley Jones om een eenheidskerk te scheppen, door alle denominaties takken te noemen van de ene Kerk van Christus in Amerika, geen enkele bijdrage geeft tot een wezenlijke oplossing van het kwellende vraagstuk. Er moet een oecumenische theologie komen. Men zegt dat de Jonge kerken in het Oosten voor de grote taak staan van het doordenken en vorm geven van een eigen inheemse gestalte van geloof en leven [1]. Laten de Westerse kerken niet denken, voor minder grote roeping en verantwoordelijkheden te zijn gesteld. Zou het nu werkelijk niet kunnen wezen, dat de kerken in het Westen tot de niet minder gigantische taak zijn geroepen vanuit de fabuleuze versplinterdheid en verscheurdheid der kerken te zoeken naar een Credo dat opnieuw met gezag is afgelezen uit de Schrift. Waar zó om gebeden en geworsteld is, en waarbij de gegevens steeds weer zo diep in de Schrift zijn ondergedompeld dat een nieuw, krachtig, met breed draagvlak uitgerust belijden tevoorschijn komt, dat de grondslag zou kunnen wezen voor een veel grotere eenheid der Kerk. Hiernaar is overal in de kerken, onder de jon-

---

[1] V. E. Devadutt. *What is an Indigenous theology*, *Ecumenical Review*, 1949 I.

geren, in het werk van zending en evangelisatie een groot verlangen. Vooral bij hen die lijden aan deze tijd en die soms vertwijfeld raken als zij het klein gekruimel zien dat de denominationeel gespleten kerken menen te kunnen stellen tegen het ontzagwekkend gecompliceerde en geseculariseerde leven van deze fel bewogen tijd. Daarom kennen wij geen andere opdracht, zien wij geen andere taak voor de Kerk van Christus, zó brandend en zó geboden door het ogenblik, dan deze worsteling om een oecumenische theologie en om de geboorte van de grote Komende Kerk.

5. Om deze zelfde reden van een ware honger naar catholiciteit, opnieuw afgelezen uit de Schrift, wenden tegenwoordig ook een aantal jongere theologen zich af van de theologie van Karl Barth. Prof. van Ruler heeft op dit verschijnsel reeds gewezen [1]). Het feit is ook te duidelijk aanwijsbaar, dan dat dit langer verborgen kan blijven. Zij wenden zich af, hoewel ze jaren lang zelf in deze theologie hebben geleefd en als predikant er jaren lang ook nieuwe grond onder de voeten door hadden gekregen. Maar de vraag naar een mogelijk nieuwe catholiciteit is hen te krachtig. Men moet niet menen, dat deze afwending voortvloeit uit de behoefte aan weer eens iets anders. Niet eens de overweging speelt een rol, dat we tegenover deze theologie betrekkelijk weerloos zijn geweest. De Barthiaanse school van denken was de enige en eerste school van groot formaat, die wij leerden kennen. Men mag daarom van het woord beslissing eigenlijk niet spreken, omdat er voor ons nauwelijks enig andere keuze is geweest. De theologische denkrichtingen, waartegen Barth zelf zich in de loop der jaren had afgezet, waren voor ons reeds lang verslagen vijanden, vijanden, wier dode lichamen lagen langs de weg. De huidige afwending vloeit voort uit de behoefte, opnieuw te luisteren naar de Schrift; uit een beginnend vermoeden, dat zij ons ten aanzien van het wezen, van de structuur en van de catholiciteit der Kerk meer te zeggen heeft dan in de hoofdpartijen van Karl Barth's theologie wel naar voren komt. Juist ook inzake een nieuw gezochte eenheid van catholiserend en evangelisch denken, dat zich in deze tijd onweerstaanbaar baan breekt, menen wij, dat de Schrift over de Kerk als vorm van het Evangelie, als gegeven gestalte der Openbaring, over de continuiteit van het leven der Kerk en van het werk des Geestes door de institutionele organen, nog heel andere dingen te overdenken geeft.

---

[1]) A. A. van Ruler. *De bevinding, Kerk en Theologie*, April 1950. 1e Jrg., No 2, p. 71.

Keren daarom enkelen hunner zich af, dan is dit niet, omdat wij zouden kunnen zeggen met deze theologie te hebben afgerekend. Dat is in politiek opzicht zelfs helemaal niet het geval. Over het algemeen achten wij ons helemaal niet in staat ook maar te kunnen beoordelen, hoe groot misschien wel de blijvende betekenis van Barth voor de wereldkerk mag worden genoemd. Wij willen alleen uitdrukkelijk afstand bewaren, om uit de zuiging, die ook uitgaat van dit denksysteem uit te komen en onszelf te zijn als leerlingen van de Schrift, waarin we een grotere volheid menen te kunnen ontdekken. We willen uit het overstemmende geluid der leraren weg om in de roepwijdte en binnen het bereik van de stem der Schrift zelf te komen en daar te vragen, wat zij ons te zeggen heeft, ook over de ecclesiologische vragen, die momenteel brandend zijn in de Oecumene.

6. Daarom mag in dit verband de aandacht van velen worden gevraagd voor het allesbeheersende probleem, dat ook de Assemblée van Amsterdam voor het gesprek over Faith and Order aan de orde heeft gesteld: namelijk de controverse tussen catholiserende en protestantse kerk- en geloofsstructuur, die in het gesprek ter conferentie onverzoenlijk tegenover elkander bleken te staan. Het bleek onmogelijk, beide gedachtenwerelden als aanvulling of als correctie op elkander te begrijpen. Beide kerktypen zijn inconsistent. Ze pretenderen beide, het geheel te zijn. Men is tot een beslissende keuze gedwongen [1]).

De Amsterdam conferentie is in dit opzicht de geschillen veel eerlijker en dieper nagegaan dan Edinburgh 1937, dat veel te spoedig bestaande overeenstemmingen wou vastleggen, hoewel onder de oppervlakte van die formuleringen grote tegenstrijdigheden verborgen lagen. Het was de belangrijke bijdrage van Karl Barth op die conferentie, dat de geschillen tot aan de wortelpunt werden onderzocht en genadeloos tegenover elkander blootgelegd. Daarom ging de Amsterdam-conferentie, wat Sectie I betreft, bijna uiteen zonder in staat te zijn geweest, een gezamenlijk woord op dit punt te spreken; tenzij dan dit alleen: dat wij God dankbaar waren bijeen te zijn gebracht, en dat we beseften met elkaar verder te moeten gaan. Men besloot, het „Anliegen", het eigenlijke bedoelen, dat bij beide denkwerelden achter hun woorden lag, te bestuderen, om te zien, in hoeverre de catholieke en protestantse kerkstructuur beslist door

---

[1]) *Assembly series. I The Universal Church in God's design*, London 1948, p. 211 s.s.

onoverbrugbare kloven zijn gescheiden, dan wel of eenzelfde bedoelen wederzijds in afwijkende vormen en zienswijzen kon zijn uitgedrukt. De theologische discussie hierover wordt momenteel in de Ecumenical Review voortgezet [1]). De aandacht der ecclesiologen is daarbij vooral gericht op de gegevens, die het nieuwste onderzoek van Nieuw Testament en Oude kerk aan het licht brengen [2]).

De ecclesiologie is immers momenteel in alle kerken aan de orde. De aandacht is op de laatste zinnen van het apostolicum gericht [3]). Dat is niet alleen bij Rome en bij de Anglicanen het geval, maar evengoed bij al de reformatorische kerken. Het huidige opleven van de vragen van liturgie, van kerkorde en van apostolaat zijn slechts enkele momenten uit de bewustwording, die wij momenteel doormaken t.a.v. het wezen van de Kerk. Men moet niet menen, dat deze vragen in de Faith and Order-beweging alleen in discussie zijn. Er is zelfs van enige Anglicaanse overheersing in dat opzicht geen sprake. De nood der ecclesiologie is ons opgelegd. Vilmar heeft geprofeteerd, dat in de gang van de ontvouwing der dogmen-geschiedenis, in onze eeuw het stuk van de ecclesiologie aan de orde zou komen. Dat geldt voor de kerken uit Calvijn voortgekomen niet minder sterk. Het was opvallend, uit de laatste vergadering van enkele vertegenwoordigers uit West Europese kerken in de Presbyterian Alliance in Bossey te merken, hoe alle kerken binnen deze Gereformeerde Wereldbond bezig zijn aan de nieuwbouw van kerkorde, liturgie, herkerstening en apostolaat. Men zag zich, net als de Ned. Herv. kerk, die ook midden in de principiele discussie is gekomen over de vragen van ambt en dienst, van de dienst van de vrouw in de kerk en van de grondvragen der liturgie, gekomen in een situatie, die om herbezinning vroeg op alle fronten. Terecht wees Wilhelm Niesel erop, dat deze vragen niet te beantwoorden waren zonder een grondige heroriëntatie op de vragen van de ecclesiologie. Maar deze kan in onze tijd niet meer voltrokken worden zonder dat men let en een antwoord geeft op de vragen, die ons in de Oecumene door anderen worden gesteld.

Juist daarbij komt dan de vraag naar voren, of de nieuwere exegetische consensus, die in de bestudering van het Nieuwe Testament

---

1) *The Ecumenical Review*, Summer 1949, Volume I, No 4.

2) H. von Campenhausen. *Die Kirche im Altertum, Verkündigung und Forschung*, 1942–'46.

3) P. Nautin. *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Eglise pour la Résurrection de la chair* Paris 1947.

aan het groeien is, niet iets te zeggen heeft voor de mogelijkheid van een komende synthese van de catholiserende en evangelische kerkstructuur. Die vraag is uitermate belangrijk. We hebben dit soort vragen vroeger nooit zo ontmoet. De theologische discussie in Nederland bleef in het veld van de Duitse en Zwitserse problemen steken. Het kwam hoogstens, en vrij laat, tot een gesprek of conflict met Rome. Wij kenden practisch geen ander type van catholiciteit dan dat van Rome, en deze is voor ons zo met de bezwaren van intransigentie, intolerantie en met de noties van politieke reactie en restauratie bedekt dat we er niet eens naar wilden luisteren. Men kende de vraag niet naar andere wegen. We hadden de Anglicaanse theologie nooit werkelijk ontmoet.

Dat is nu door het oecumenische gesprek anders aan het worden. De eer komt aan Markus Barth toe, in het notenapparaat van zijn boek „Der Augenzeuge" [1]) als continentaal theoloog met de Anglicanen op exegetisch gebied te zijn begonnen t.a.v. de vragen van het apostolaat. Zijn studie bedoelt een fundering te geven van het reformatorische schriftprincipe en van een kerkorde, die met het apostolisch woord in overeenstemming is. Maar een voortgaand doordenken van deze vragen in confrontatie met de Anglicanen kon hem juist op exegetisch gebied wel eens gedeeltelijk tot een ander resultaat brengen, dan hij zich heeft voorgesteld. In ieder geval kunnen wij voortaan onder de vragen der kerkorde niet meer uit zonder grondig op de Anglicaanse posities te zijn ingegaan.

7. De vraagstelling is daarom zo belangrijk, omdat de mogelijkheid van verdergaande hereniging ermee op het spel staat. Het zal enkele ingewijden zijn opgevallen, dat Dr Visser 't Hooft op de laatstgehouden predikantenvergadering enige waarderende woorden wijdde aan de Verenigde kerk van Zuid India. Hij zeide deze kerk op prijs te stellen, omdat hier voor de eerste maal kerken van verschillende structuur met elkander tot eenheid waren gekomen. Een eventuele waardering van het South India Reunion-scheme houdt echter consequenties in voor alle groeperingen, die er de mogelijkheid van overwegen. Een zodanig schema zou onze kerk voor dezelfde vraag stellen, waar de Presbyterianen in Canada en in de U.S.A. zich al mee bezig houden, wat onze waardering is van de Anglicaanse kerk en haar ambtsopvatting. Wat wij denken van het aanbod van additio-

[1]) Marcus Barth. *Der Augenzeuge*, Zollikon 1946.

nele wijdingen, eventueel met „mutual commission". De vraag ligt voor onze Hervormde kerk niet zo vreemd en ver weg, als men wel zou denken. Op de laatstgehouden wereldsamenkomst van de Presbyterian Alliance, Genève 1948, waren ook bisschoppen van de kerk van Zuid India aanwezig, die zich gaarne ten volle als blijvende leden van de Alliance zagen gerekend. De Amerikaanse sectie van de Alliance heeft zich zelfs eens aangesloten bij het rapport van de Lausanne-conferentie over het constitutioneel representatieve episcopaat, en dit niet onaanvaardbaar genoemd.

Wie de mogelijkheid van een nieuwe eenheid van catholieke en protestantse kerkstructuur niet minstens als een vraag, b.v. door Zuid India aan ons gesteld, wil overwegen, moet zich afvragen, of hij deze vraagstukken dan niet duidelijk ziet opkomen uit de nieuwste ecclesiologische studies over het Nieuwe Testament. Hij moet ook bedenken, dat wanneer men dit niet wil overwegen, de herenigingen van kerken in de toekomst zich uitsluitend zullen beperken tot het één worden van groepen binnen de grenzen van de paar grote confessionele wereldlichamen. Zodat uiteindelijk een aantal grote kerktypen naast elkaar zullen blijven staan, zonder mogelijkheid van overgang tot of van eenwording met elkander. Dat wij als Hervormde kerk met deze vragen, die vanuit de Oecumene worden gesteld, wel degelijk van doen zullen krijgen, mag wel blijken uit het boekje „Hervorming en Catholiciteit", [1]) waarvan men het alleen maar kan betreuren, dat het zijn argumenten niet veel sterker vanuit de nieuwere exegese heeft aangevoerd, en met die wapenen te voorschijn is gekomen.

8. Tenslotte moge nog worden gewezen op enkele punten, die zodanige nieuwe exegetische inzichten en mogelijkheden openen, dat het gesprek van Amsterdam, over een nieuwe eenheid van catholiek en protestants denken, van realisme en actualisme, niet uitgesloten is te achten. Ik denk aan de grote exegetische consensus die over het wezen van de kerk in N.T. aan het groeien is. We denken o.a. aan F. M. Braun, aan de studiebundel voor Sectie I, aan oecumenische symposia als l'Eglise Universelle en vele anderen. [2]) Het gaat im-

[1]) *Hervorming en catholiciteit. Een verklaring*, Rotterdam 1950.

[2]) F. M. Braun. *Neues Licht auf die Kirche*, Köln 1946.
Assembly Series. I The Universal Church in Gods Design, London 1948.
La Sainte Eglise Universelle. Confrontation oecuménique, Neuchatel 1948.
C. K. Barrett. *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London 1947.
R. Newton Flew. *Jesus and his Church*, London 1945[5].

mers nu niet meer over de vraag: heeft Christus wel een Kerk gesticht?! Dat hoeft tegenwoordig niet meer uit een paar teksten, niet eens uit de talrijke beelden van het N.T., die de kerkgedachte impliciet bevatten, te worden afgeleid. We zien de Kerk in het N.T. in alle grote heilsverbanden aanwezig, waar gesproken wordt van de Messias en Zijn volk, van de Mensenzoon en de Heiligen des Allerhoogsten. De wortels van de kerkidee zijn na Kattenbusch duidelijk bloot gelegd. We kunnen ons nauwelijks meer voorstellen, dat ooit een eeuw er anders over kan hebben gedacht.

De punten echter, waar het nu om gaat, zijn juist de front-posities, waarop het gesprek van catholiserende en protestantse kerkstructuur is samengetrokken. Het is b.v. de discussie over de mystieke identiteit van Christus en de Kerk, als zijn mystieke lichaam; de analogie van zijn Vleeswording. Het gaat over Mattheus 16 : 18, waarvan de consensus zegt: de ecclesia wordt op Petrus gebouwd, die een uit-stekende plaats heeft als leider en als band van eenheid in de apostelkring. Dit zegt evenwel volgens genoemde consensus nog niets omtrent de vraag naar zijn opvolgers. De vraag naar de apostolische successie is in het geding. Het is een voorrecht, te mogen wijzen op een zo rijk boek als van Dr P. A. van Stempvoort: „Eenheid en schisma in de gemeente van Corinthe, volgens 1 Corinthiers." [1]) Dit boek is zo stimulerend om zijn wortelexegese die het geeft van enkele centrale ecclesiologische begrippen. O.a. komt de figuur van de apostel naar voren, een begrip aan de wereld van het Joodse rechtsdenken ontleend, met de inhoud van de afgezant, wiens woord de onverkorte zelfde kracht van gelding heeft, als dat van de opdrachtgever zelf. Hier liggen ons inziens noties van delegatie, successie en vicariaat, die ten onzent in de exegese nog onvoldoende zijn uitgewerkt.

De vraag vanuit de Anglicaanse wereld gesteld, is deze: of er naast de unieke, onoverdraagbare plaats van de apostelen, als oog-, oor- en tast-getuigen van de opstanding van Christus, in het geheel der Openbaring niet ook nog een ander deel is van hun volmacht en rechtsbevoegdheid, die zij bezitten op grond van de door Christus verleende ambtsvolmacht. Welke bevoegdheid wèl overdraagbaar zou moeten worden genoemd. Dit zou dan apostolische successie wezen. Dit is geen contradictie in termen, want men moet dit woord apostolische successie vertalen met „from", niet „of the apostels". Voorts rijst de vraag, of de Pastoraalbrieven niet in beginsel naar het

[1]) Callenbach, Nijkerk 1950.

oud-kerkelijk, drievoudige ambt wijzen. Eduard Schweizer zegt in zijn laatste studie over de gemeente volgens het Nieuwe Testament, [1]) dat er minstens drie gedachtengangen of drie lagen zijn te onderscheiden t.a.v. de kerkorde in het N.T. Van de lijn, die loopt van het Mattheus-evangelie over het boek der Handelingen naar de Pastoraalbrieven, zegt hij, dat deze gedachtengang „hart an das Römische grenzt". Dat stemt overeen met wat Heinrich Schlier als resultaten geeft van een exegetisch onderzoek over „Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen". [2]) Uit een nauwkeurige exegese van de beide Timotheusbrieven en van de Titusbrief, die de met volmacht voorziene gezant van Christus, de apostel Paulus heeft geschreven, komt Schlier tot het volgende resultaat: „Die Lehre oder das Evangelium sind nicht abstrakt tätig, sondern konkret im Wort oder Spruch der Autoritäten. Das Evangelium ist von Anfang an eine lebendige Lehre, die ein richterliches Lehramt voraussetzt." „Paulus hat also nach späteren Begriffen die Lehrgewalt, die Regierungsgewalt, die richterliche Buszgewalt und die Weihegewalt inne, oder zusammengefaszt, die potestas jurisdictionis und ordinis. Er hat sie jure divino kraft seiner Bestellung durch Christus Jesus selbst. Dasz noch kein entfaltetes Bewusztsein von diesen Gewalten vorliegt, ändert nichts an Wesen und Faktum der Sache." Schlier stelt dan vast, „dasz diese geistliche Gewalt von Paulus auf seine Schüler Timotheus und Titus übertragen wird, durch Handauflegung formell vermittelt". Der Apostelschüler „hat die Regierungsgewalt in der Kirche überkommen, und zwar wird ihm in seinem Kirchengebiet die oberste geistliche Gewalt zugesprochen. Er teilt die Regierungsgewalt nicht mit der Gesamtheit der Gemeinde, auch nicht mit den Charismatikern". Schlier komt tot de volgende conclusie: „1. Die Ordnung der Kirche des lebendigen Gottes, der Säule und des Pfeilers der Wahrheit, beruht auf dem Amt, liegt in den Händen bestimmter Amtsträger, die berufen und mit Amtsgnade ausgestattet sind.

2. Dieses Amt hat seinen Ursprung in der Berufung und Einsetzung des Apostels durch Christus. Es herrscht das Prinzip der Sukzession.

3. Das Amt kennt gewisse Abstufungen. Es erscheint in dem Dienst des über einem Kirchengebiet stehenden Apostelschülers, der dort zugleich als apostolischer Delegat auftritt, und in dem Dienst

[1]) Ed. Schweizer. *Gemeinde nach dem N.T.*, Zollikon 1949.
[2]) In: *Festschrift für Friedrich Gogarten*, 1948.

mehrerer vorstehender Ältester oder Bischöfe in der lokalen Kirche. In seiner Abstufung zeigt das Amt die Tendenz zur monarchische Spitze. Das Prinzip des Primats schimmert hindurch."

Zo ligt het ook met de studies van Markus Barth, E. Gaugler en O. Cullman [1]) over het Avondmaal en de oud-Christelijke eredienst. Plaatsruimte verbiedt hier nader op in te gaan. Zijn deze exegetische resultaten juist, dan brengen zij grote veranderingen aan in de viering van het H. Avondmaal en in de wekelijkse eredienst der gemeente.

9. Er liggen in het huidige oecumenische gesprek aanleidingen genoeg om zich af te vragen, wat de mogelijkheden zijn van een oecumenische theologie vanuit de Schrift. Het kan voor ieder duidelijk zijn: alleen van daaruit heeft deze vraag zin, en is zij wettig. Het is niet voldoende, oecumenisch te zijn opengescheurd naar de andere kerken toe; men geraakt daardoor alleen maar in de maalstroom van het relativisme van de vele mogelijkheden. Alleen de studie van het N.T. geeft de drenkeling opnieuw grond onder de voeten. De mogelijkheden van de nieuwe catholiciteit zijn nog geen van allen doorzocht. Deze taak kan niet alleen op de schouders der Ned. Herv. kerk worden gelegd. Dit moet zij samen doen met de zusterkerken in de Presbyterian Alliance, zoals alle grote wereldconfessies tot deze nieuwe opdracht zijn geroepen. De Presbyterian Alliance heeft tot nog toe niet veel betekend, maar dat kan veranderen. Ze was tot heden een consultatief lichaam, dat eenmaal in de vier jaren samenkwam. Ze moest eigenlijk een Hervormd oecumenische Synode wezen van alle Hervormd-Gereformeerde kerken over de gehele wereld. In haar midden moeten een tweetal vragen worden doordacht: Wat is het wezen en de blijvende betekenis van het Gereformeerde Protestantisme? en: Welke bijdrage hebben wij zo tot de Oecumene te leveren? De Presbyteriale kerken zijn ons inziens bij uitstek tot de doordenking van deze vraag geroepen. Zij hebben het minst last van het confessionalisme. We lopen momenteel binnen de Presbyterian Alliance eerder gevaar eigen vorm en boodschap te verliezen dan ons erin te verstijven. Daarom moet op beide fronten tegelijk de gezamenlijke beraadslaging worden begonnen.

Mocht men zeggen: wij geloven niet, dat de vragen van de eccle-

---

[1]) M. Barth. *Das Abendmahl*, Zollikon 1945.
E. Gaugler. *Das Abendmahl in N.T.*, Basel 1943.
O. Cullman. *Urchristentum und Gottesdienst*, Basel 1944.

siologie in de wereldkerk beheersend zijn, of althans niet, dat ze de kernvragen zullen blijven, waarom het gaat, dan kan men daarop enkel antwoorden, dat het te hopen is, dat andere kerken die andere themata dan in het midden van de theologische oecumenische discussie willen brengen. Het is nodig, dat we eindelijk te weten komen, waar de centrale problemen liggen, die de huidige Christenheid opsplitsen en uiteen doen gaan. Wij voor ons zelf zien niet, dat deze vragen liggen in de Christologie. Het is aanwijsbaar, dat de vragen als verzoening en justificatie als controverse lopen dwars door alle kerken heen. De jongste discussie rondom het probleem van de verzoening is daar een levende illustratie van. [1]) Peter Brunner heeft in zijn artikel over de R.K. kerk en de Wereldraad gezegd, dat niet de justificatie het punt is, dat ons momenteel het diepst van Rome gescheiden houdt. [2]) Het is veeleer de kerkvraag. Het corpus Christi mysticum, Schrift en traditie, het offerkarakter van de Mis, e.a. Ons lijkt dit oordeel juist. Daarmee is de aandacht en de liefde van velen terecht gevraagd voor de ecclesiologische problematiek.

Dr Noordmans wees indertijd op de mogelijkheid en wettigheid van de vraag, dat binnen het Calvinisme een nieuwe Institutie en een nieuwe gestalte der kerk zou kunnen worden geboren door een nieuwe onderdompeling van de gegevens in de Schrift. Hij wees erop, dat de kerk van Calvijn zich niet biologisch voortzet, maar zich herhaalt door een nieuwe afleiding uit de Schrift. Alleen, wie de kerkconceptie van Calvijn wil ontbinden, moet haar eerst kunnen vervullen. Dit is een gemeenschappelijke taak voor alle kerken binnen de Presbyterian Alliance binnen het geheel der Wereldkerk. Dit zou onze bijdrage tot de worp naar de theologie der Oecumene kunnen wezen. Het is een voorrecht te leven in een kerk, die zich bewust voor deze grote vragen openhouden wil.

---

[1]) P. J. Roscam Abbing. *Diakonia*, 's-Gravenhage 1950.
Th. Strothman. O.S.B. *Un problème unioniste central: La theologie de la rédemption*, Olomouc 1948.

[2]) P. Brunner. *Die Ordnung Gottes und die Unordnung der Welt*, Stuttgart 1948, S. 39 ff.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

H. H. JANSSEN, *Oscan and Umbrian Inscriptions with a Latin Translation* (Textus Minores, XI), Brill, Leiden 1949 (52 pp. 8°, f 1,65).

Umbrisch leefde nog eind tweede eeuw, het Oskisch b.v. nog tijdens het beleg van Pompeïi door Sulla (89 v. Chr.) en het is interessant te zien, dat Latijn voor deze mensen vreemder moet geweest zijn dan Zweeds b.v. voor ons. Theologen zullen in deze reeks eer grijpen naar I. Early lists of the books of the N.T., (24 pp., Grosheide), II. Scriptorum paganorum I–IV saeculorum de Christianis Testimonia (39 pp., W. den Boer), VII. Griekse papyri ten dienste van het onderwijs in het N.T. Grieks (33 pp., J. de Zwaan). Dit deeltje is meer voor classici. Dat geldt echter niet van de gehele reeks. J. DE ZWAAN

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

O. CULLMANN, *Noël dans l'Eglise ancienne.* Cahiers théologiques de l'actualité protestante, no 25. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1949. 38 blz. Zw. frs 2,—.

De bedoeling van dit zeer korte maar mooi uitgegeven Cahier is niet, het godsdiensthistorische probleem van het ontstaan van het Kerstfeest een nieuwe stap nader tot zijn oplossing te brengen, maar vooral het wanbegrip, dat bij vele intellectuelen heerst, die de klok van dergelijke vraagstukken wel eens hebben horen luiden, en ook de volkomen afwezigheid van begrip zelfs van het Kerstfeest tegemoet te komen. De bekende gegevens, of liever het ontbreken van gegevens in de allereerste tijd, daarna de viering van Epifanie en vervolgens van Kerstfeest sedert het eerste kwart der vierde eeuw, worden bevattelijk en met vaste hand voorgedragen. Waar het echter op aan komt, is schrijvers inzicht, dat het de Christenheid nooit om de datum maar alleen om de zin van het feest te doen geweest is, om de realiteit van de verschijning van Christus op aarde. In de tweede plaats wil hij duidelijk maken, dat de verschijning, resp. de incarnatie gezien moet worden in het licht van het offer van Golgotha. En tenslotte, dat de feesten, die de Christenheid gebruikt heeft om haar geloof daardoor tot uitdrukking te brengen, die van Aeon en van Sol invictus, niets aangebracht hebben maar middelen zijn geweest, meer niet. Deze eenvoudige voorstelling van zaken heeft iets voor en is een gerechtvaardigde correctie op geleerddoenerij, die bij deze stof helaas nogal eens voorkomt. Het tweede gezichtspunt doet o.i. niettemin tekort aan een wel degelijk in de (griekse) theologie bestaand beginsel en het eerste houdt misschien toch wel te weinig rekening met de problematiek der oudste christologieën. J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

DOGMATIEK

De Nederlandse Geloofsbelijdenis, critisch beschouwd door Prof. Dr J. N. Sevenster e.a., 1948 Van Gorcum, Assen, 156 blz., ingenaaid f 4,25, geb. f 5,25.

Dit werk is „als bijdrage voor het kerkelijk gesprek, geschreven in opdracht van de Vereniging voor Vrijzinnige Hervormden in Nederland" (4). Als zodanig is het een merkwaardig geschrift. De lezing bracht mij er toe nog eens terug te gaan tot de spanningen in de moderne richting van een kleine eeuw geleden toen A. Pierson en Réville hun openbaar debat voerden en Cd. Buskes Huet met zijn „ongevraagd advies" Pierson bijviel, die tot zijn Rotterdamse gemeente „de ernstige vermaning had gericht om zich met de kerk niet langer in te laten" („Dr A. Pierson, Aan zijn laatste gemeente" (1865, blz. 39)). In keurige maar grimmige woorden dient Abr. Kuenen Huet en Pierson van antwoord: hij wil dit niet en weet namens velen te spreken; hij wenst, dat er „een nationale kerk" zou kunnen blijven (Het goed recht der modernen, 1866, blz. 57).

Die spanning valt nog waar te nemen binnen de kring van hen, wier geestelijke voorouders toen „modernen" heetten. Ook deze woordvoerders willen in de kerk blijven en als Huet, zelf uit de kerk tredende, de modernen zegt: „Uw wereldbeschouwing, uit kracht waarvan gij de modernen heet, verbiedt en verhindert U godsdienstig te zijn in dien zin, waarin tot heden toe van godsdienst sprake was", dan weigeren zij evenals Kuenen om dit te aanvaarden. In de loop van drie generaties is de gehele gedachtengang verschoven, maar de opmerkelijke spanning over al dan niet trouw blijven aan de kerk is er bij deze groep even duidelijk als bij hun geestelijke grootouders. De discussie in de oude brochures is feitelijk een leertucht-discussie bij de modernen onderling. Ook deze schrijvers vragen zich bij de behandeling af, of zij in hun oude kerk thuishoren. Zij beantwoordden dit bevestigend en toch hoort men soms tussen de regels door, hoezeer deze vraag een dilemma voor ze is.

Een bezwaar is het, dat de schrijvers zozeer individuen blijven. Dit is niet een kwestie van methode, maar een zwakheid van fundamentele aard. Was het niet mogelijk geweest om deze acht namen onder één geschrift te krijgen? Dan had er niet alleen langer, ook dieper moeten worden gearbeid. In het (veel te zwaar-op-de-handse) boekje Fundamenten en perspectieven is dit met inspanning bereikt; dat maakt dit geschrift veel belangrijker dan een bundel opstellen. Wij hebben met het ontwerp Kerkorde voor dezelfde, waarlijk niet lichte, taak gestaan. Maar nu schrijven hier acht theologen. Wat zij schrijven is meermalen voortreffelijk, doorgaans boeiend, en toch voortdurend individualistisch – en dat terwijl het gaat over een belijdenis. Wanneer Lindeboom's naam nu ook eens onder het stuk van Sevenster had gestaan en Bleekers naam onder het stuk van de Wilde, maar nu zijn het „stemmen", terwijl een belijdenis één stem is en men weet tenslotte niet, wat deze acht *samen* onder Kerk verstaan. Dat zegt Lindeboom voor zichzelf – en hoe? Hij schrijft voorzichtiglijk. Als hij Mt 16 : 18 noemt, „kan hij niet verder gaan dan dat

daar aan de ware kerk enigermate gestalte, openbaring, gegeven wordt en verder een zekere mate van organisatie wordt verondersteld, aan welke levenstucht (geen leertucht) is toevertrouwd" (100). Daargelaten het polemiekje aan 't eind en de vaagheid van ,,enigermate" en ,,een zekere mate", blijft het hoogst merkwaardige ,,openbaring" in deze zin onverklaard: is Ef. en 1 Cor. 12 en de pastorale brieven ook ,,openbaring"? Maar dat, vermoed ik, ligt op het terrein van Sevenster, die over openbaring en Schrift handelt. Als deze schrijvers bijdragen willen aan het kerkelijk gesprek, zou men veel meer samenhang in hun arbeid behoeven; ,,kerk" is men nu eenmaal niet in zijn eentje, en men wil immers zo graag kerk blijven. Zou zulk een procedure in dat geval partijvorming bevorderen? Schijnbaar wel, maar feitelijk niet. Want de kerk beweegt zich (God geve, dat zij zich waarlijk beweegt) van de partijvorming, die er al een eeuw lang is, vandaan. Die beweging blijkt, wanneer men een geschrift als dit legt naast die oude stemmen van drie generaties geleden, toen D. F. Strausz ,,der alte und der neue Glaube" schreef (1872).

Nog een ander punt, het geschrift in zijn geheel betreffende, roer ik even aan. Wanneer Dr P. Smits over de Christologie schrijft, een serieus opstel over een centraal punt, zegt hij aan 't eind: ,,allerlei is dan ook onbesproken gebleven, zoals de opstanding en de wederkomst" (82). Hij heeft daarin gelijk, maar hiermee bereiden wij toch geen kerkelijk gesprek over de belijdenis voor. Dan moet er zozeer gestreefd worden naar bondigheid, dat al wat van belang is aan de orde komt. Het geciteerde is maar een voorbeeld uit meer dergelijke gegevens.

Een en ander moge duidelijk maken, dat het hier niet de bedoeling is op de opstellen één voor één nader in te gaan (hoe gaarne ik b.v. het opstel van Ds J. Vink over de leer van de Heilige Geest zou bespreken in verband met de bij onze buren zo bewogen discussie over de Entmythologisirung), – het gaat over het boek in zijn geheel. Daaromtrent heb ik duidelijk willen te kennen geven, dat ik het een belangrijk geschrift vind voor heel onze kerk: het is wel een bundel en nog niet een symposion, waar wij behoefte aan hebben, maar het is een begin. Hoe goed en gewenst zou het zijn, wanneer ook van de uiterst-rechtse zijde eens acht theologen van verschillend inzicht een symposion gaven over de inzichten, waarmede onze kerk en vooral onze prediking zo ingrijpend te maken heeft: want men kan blijkbaar samen een bijna-heilige belijdenis hebben en nog elkaars prediking niet dulden. Maar onze kerk beweegt en Hij, die haar beweegt, laat de werken Zijner handen niet varen.

BERKELBACH V. D. SPRENKEL

K. H. MISKOTTE, *Om het levende Woord*, 's-Gravenhage 1948, 381 blz., f 8,75.

Dit boek wacht reeds veel te lang op een bespreking. Misschien mag ik iets van mijn verzuim goedmaken, door er enigszins uitvoeriger aandacht aan te besteden.

Dit werk heeft evenals de andere van Miskotte een geheel eigen karakter. Velen zullen zich moeten inspannen om het te begrijpen, vooral wan-

neer men met bepaalde gedachtengangen van de schr. niet enigszins vertrouwd is. Ook dit boek laat zich niet ,,vlot" lezen. Maar dat is, goed verstaan, eerder een lof dan een blaam. Als men aandachtig leest, zal men toch ook telkens moeten zeggen: er zijn er weinigen onder de theologen, die de dingen zo origineel – meestal zonder enige gewilde originaliteit –, zo pittig, zo vlijmscherp weten te zeggen als Miskotte. De tekorten in de exegese, de nood van de prediking in de kerk, de gevaren van de zelfinlegging, die van alle kanten dreigen, worden ons met een zo indringende scherpte voor ogen gehouden, dat het boek daarom alleen al dwingt tot een doorlopende zelfbezinning. Zullen bijv. niet vrijwel alle predikers zich op een of andere wijze getroffen voelen, wanneer het een grote handicap voor de moderne prediking genoemd wordt, ,,dat wij zo vaak slechts de keus hebben (maar daar is géén kiezen verantwoord) tusschen bijbelvaste lieden zonder taal-voor-nu en geduchte predikheeren of vlotte sprekers zonder bijbelvaste ordening in hun geest" (blz. 145)? Of is het niet waar, ,,dat de meeste predikanten, vóór ze de tekst naderen, minder door een bepaalde dogmatische instelling dan wel door een half-leerstellige, half-emotioneele *voorkeur* voor een auteur, die hun persoonlijk in hun geestelijk leven tot een gids is geweest, bevangen blijken" (blz. 182)? Of ligt er niet een zeer nodige waarschuwing in die woorden: ,,Calamiteus wordt de toestand als er werkelijk predikers zijn die in hun hart de zaak zelf *vervelend* vinden; die tegen de herhaling niet zijn opgewassen, die innerlijk wegvluchten uit het ambt, niet vanwege de geweldige verantwoordelijkheid, maar vanwege de miezerige verveling" (blz. 304)? Zo zijn er in dit boek talloze bladzijden, die een prediker, een exegeet grondig kunnen dwingen tot zelfcritiek, juist omdat de schrijver vervuld is van een zakelijke zorg over de juiste exegese.

Vanuit deze laatste maak ik gaarne enkele opmerkingen, eerst over de inhoud, daarna over de vorm. Mijn eerste betreft de indeling in 1. literair-historische, 2. phaenomenologische, 3. theologische exegese. Deze drie verhouden zich als ,,kijken", ,,zien" en ,,horen" (blz. 38). Deze indeling doet denken aan die van Barth in ,,Beobachtung", ,,Nachdenken" en ,,Aneignung" (K. Barth, K.D. I: 2, 1945, S. 810 ff.). De schrijver beseft, dat deze drie niet scherp gescheiden kunnen worden, maar op elkaar inwerken. Maar ik zie de scheidingslijnen nog minder scherp dan de schr. De naam voor de tweede, de ,,phaenomenologische", vind ik niet gelukkig, omdat hij niet scherp aanduidt wat ermee bedoeld wordt. De schr. blijkt er onder te verstaan een ,,Sinn-exegese" en bedoelt met deze laatste een vertalen niet slechts van woorden, maar van samenhangen en achtergronden (blz. 50), en noemt als voorbeelden Barths Römerbrief, Lohmeyers commentaar op de Apocalyps, Bultmanns Johannes-commentaar. Maar dan is m.i. deze phaenomenologische exegese toch niet te scheiden van de literair-historische, anders gezegd: men kan geen literair-historische exegese bedrijven zonder acht te slaan op samenhangen en achtergronden. Men kan niet ,,kijken" zonder te ,,zien". En van zulk een ,,Sinn-exegese" zijn toch waarlijk niet alleen de drie genoemde sprekende voorbeelden. Men kan in dat verband bijv. zeker ook Jülichers commentaar op Romeinen, Boussets commentaar op de Apocalyps,

Heitmüllers Johannes-commentaar noemen. Ook die hebben samenhangen en achtergronden willen vertalen. Ik geloof niet, dat dit in deze drie op de juiste wijze geschied is, d.w.z. zó, dat het op de beste wijze heenleidde naar het werkelijk horen van de tekst. Maar dat geldt op andere wijze precies zo van de drie door Miskotte genoemde. Van Barths Römerbrief heeft Barth zelf dat, wat Rom. 13 bijv. betreft, waarlijk duidelijk genoeg gezegd, hoe hij juist aán het zeer bijzondere van Rom. 13 : 11 vv. „mit viel Kunst und Beredsamkeit" voorbijgegaan is (K.D. II: 1, 1940, S. 715 ff.). Lohmeyers commentaar is m.i. stellig eenzijdig door de miskenning van de tijdshistorische achtergronden van de Apocalyps en Bultmanns Johannes-commentaar niet minder, bijv. door zijn geforceerd wegwerken van alle eschatologie, die niet past in zijn schema van algehele „Vergegenwärtigung". Ik meen dus, dat ook deze drie bij hun „kijken" op bepaalde punten onjuist „gezien" hebben, maar dat „kijken" en „zien" evenals bij de drie andere door mij genoemde, eigenlijk in het geheel niet te scheiden zijn.

En wat de theologische exegese betreft, de schr. geeft telkens wel bijzondere definities daarvan, maar wat deze nu in de practijk van de wetenschappelijke exegese moet betekenen, is mij nog nooit geheel duidelijk geworden. „Theologische exegese gaat uit van de éénheid der Schrift" zegt de schr. (blz. 131). Maar wat betekent dat nu werkelijk ten aanzien van de exegese van het boek Ruth, een voorbeeld, dat de schr. zelf onmiddellijk daarvoor noemt? Zeker, Ruth hangt samen met de Koningsboeken, de Messiaanse verwachting rondom de davidische dynastie en van daaruit met Mt. 1 en Rom. 1 : 3 v. Dat verband wordt door de Schrift zelf gelegd. Maar hebben wij daarnaar ook de tekst zelf van Ruth uit te leggen? En hoe dan? Zoals bijv. G. Ch. Aalders het Hooglied uitlegt (zie Ned. Theol. T., April 1949, blz. 297 v.)? Als men dat niet wil, wat dan wel? Men is geneigd dat met des te meer nadruk te vragen, als men zelf maar al te zeer overtuigd is van de theologische bevooroordeeldheid van allerlei zogenaamde volkomen onbevooroordeelde literair-historische exegese, die „zich met theologie niet inlaat", en als men tegelijkertijd wel veel over theologische exegese leest, maar daarvan toch de practische, werkelijke betekenis nooit recht in het vizier kan krijgen.

Mijn tweede materiële opmerking betreft de samenwerking van de beoefenaren van de dogmatiek en van de exegese. Ik vind het zeer verheugend, dat de schr. de moeilijkheden, die hier naar beide zijden dreigen, zo duidelijk ziet, en dus bijv. ook zeer goed weet van de onmogelijkheid om „de philologische en historische gegevens, ‚vanuit het geloof' onmiddellijk of op korte termijn te schiften." En dan laat hij de behartenswaardige opmerking volgen „Het zal nodig zijn, dat de onderzoekers met elkaar solidair blijven en gemeenschappelijk de last dragen van het „ambt" der exegese" (blz. 43). Hij is er dus wel, evenals Erich Fascher, van overtuigd: „Die neutestamentliche Exegese darf nicht ein Gemisch von Philologie, Systematik und Predigtmeditation werden, so angenehm das gewissen Studenten sein mag, deren „Glaube Eile hat" und die sich freuen, in einem Kolleg mit drei Disziplinen bedient zu werden, so dasz sie sich andere Kollegs sparen können" (E. Fascher, Vom Verstehen

des Neuen Testaments, 1930, S. 9). Misschien zie ik op dit punt echter de moeilijkheden nog groter dan de schr. Om concreet te zijn: tot de exegese, die de dogmatiek wil en beseft nodig te hebben, behoort bijv. zulk een geweldige hoeveelheid philologisch en historisch onderzoek, dat grondige exegetische kennis en grondige dogmatische kennis niet te verenigen zijn. Men kan dit feit wel camoufleren door ter ener zijde vele exegetische Gordiaanse knopen door te hakken en met dogmatische zevenmijlslaarzen over allerlei kwesties van tekst, van taal, van historisch milieu heen te stappen of ter anderer zijde vanuit de ongebroken naiveteit van ,,een onbevooroordeeld wetenschappelijk werker, die zich met dogmatiek niet inlaat" zich nimmer realiseren, dat ,,zuiver wetenschappelijke commentaren" vaak wemelen van dogmatische uitspraken, die er van getuigen, hoe weinig men het dogmatische gehalte van die onbevooroordeeldheid werkelijk doordacht heeft. Dan blijft men inderdaad vaak steken in dat oude ressentiment over-en-weer, dat de schr. terecht heilloos noemt (blz. 42). De wezenlijke moeilijkheid ligt daar m.i., dat de dogmatiek telkens uitspraken doet, mede op grond van exegese, die zij onmogelijk uit de eerste hand kan verkrijgen, ook al valt er op geen enkele wijze over een tekort aan ijver bij de dogmatici te klagen. En in ons land zijn vele dogmatici zonder twijfel hardwerkende lieden. Maar allerlei dogmatisch-exegetische studies bewijzen toch het bestaan van het probleem, waaraan men niet ontkomt, dat, als men dogmaticus van professie is, men de bijbels-exegetische stof in het algemeen op grond van studie uit de tweede hand moet hanteren, soms wel exegetische problemen naar een bepaalde zijde moet oplossen, soms ook geen weerstand genoeg biedt aan de verleiding om steeds die keuze te doen, die het best in eigen dogmatische kraam te pas komt. Dit betekent geen pleidooi voor de ,,eigenlijke vakmensen, die er alleen over kunnen oordelen" tegen ,,die dogmatici die er eigenlijk niets van weten en zich beter op hun eigen terrein kunnen houden", want dan leeft men nog in de naieve verzekerdheid van de scherpe scheiding van terreinen, die in werkelijkheid nimmer geheel te scheiden zijn. Maar ik meen, dat hier de moeilijkheden zeer groot, ja welhaast onoplosbaar zijn, als een dogmaticus niet tevreden is met het volgen van exegeten, die hij nu eenmaal wel zo'n weinig vertrouwt of met het ontberen van een kennis van talen e.d. die voor een grondige exegese nu eenmaal onontbeerlijk is. Om eerlijk te zijn: juist omdat ik naar beide zijden oog meen te hebben voor de gevaren die hier liggen, zie ik hier nog geen oplossing tenzij in een veel radicaler zelfcritiek, een veel grondiger werkelijk besef van de noodzakelijkheid der samenwerking, een veel opener opruiming van alle ressentimenten dan tegenwoordig meestal aangetroffen wordt. Als Barth in het voorwoord van K.D. III: 2 zegt: ,,...die Zeit scheint noch nicht da zu sein, wo der Dogmatiker sich mit gutem Gewissen und Vertrauen auf die Ergebnisse seiner alt- und neutestamentlichen Kollegen beziehen können wird", dan wordt het probleem pas zakelijk en zonder enige arrogantie gesteld, als men precies deze zelfde woorden nog eens herhaalt en dan voor ,,Dogmatiker" de Oud- en Nieuwtestamenticus in de plaats stelt en voor de ,,alt- und neutestamentliche Kollegen" de collega's in de dogmatiek.

Tenslotte nog enkele formele opmerkingen. Dit boek is een verzameling opstellen, die ten dele reeds eerder verschenen waren. Als men de omwerking met het origineel vergelijkt, dan blijkt de schrijver de oude bewoordingen vrijwel geheel te hebben laten staan, maar telkens kleinere of grotere gedeelten, soms slechts enkele woorden te hebben ingevoegd. Dit betekende soms stellig een verduidelijking, een enkele maal is echter, meen ik, ook een bepaalde gedachtengang er niet duidelijker door geworden. Bovendien heeft dit tengevolge, dat de schrijver zich soms bijna woordelijk herhaalt (verg. bijv. blz. 192 en 279).

Een groot bezwaar tegen dit boek acht ik de verregaande slordigheid in de wijze van citeren, die juist daarom des te meer te betreuren valt, omdat ook dit werk van Miskotte blijk geeft van een zeer veelzijdige belezenheid. Als achter een tamelijk lange Duitse aanhaling niets anders staat dan „Barth, 1924" (blz. 226), dan heeft men natuurlijk wel een flauw vermoeden, dat hier sprake moet zijn van een zekere Karl Barth, maar aangezien deze in elk jaar van zijn leven nogal iets gepubliceerd heeft, zou men toch gaarne wat nader ingelicht worden. In alle mogelijke vormen wordt Barth aangehaald en waar het zeer nauwkeurig geschiedt, heeft de criticus gelegenheid te constateren, dat Miskotte de vrijheid neemt om zelf in aanhalingen te cursiveren, zonder dit te vermelden (blz. 262, 320).

Het boek wemelt van dergelijke onvolledige aanwijzingen van de citaten, zodat de lezer er meestal niets mee beginnen kan. Dat is toch niet alleen daarom jammer, omdat een boek als dit juist zulk een krachtige opwekking inhoudt om allerlei aangehaalde woorden ook nog eens in hun oorspronkelijk verband te lezen, maar ook omdat zulk een slordigheid de wetenschappelijke betekenis van een boek verlaagt.

Dat woorden als dabar, rema (blz. 357) niet in de lijst van minder bekende woorden achterin zijn opgenomen, getuigt m.i. van de overschatting van de kennis van de beroemde ontwikkelde leek. Het is zelfs teveel van hem gevraagd, meen ik, als hij op blz. 357 zich nog moet herinneren, dat dabar op blz. 75 is toegelicht. Als men ziet, wat soms op dit punt al met het groene hout der theologen geschiedt, wat zal men dan van het dorre der ontwikkelde leken mogen verwachten?

J. N. SEVENSTER

BERICHT VAN DE REDACTIE

Ten gevolge van gebrek aan plaatsruimte moest ditmaal veel bibliographisch materiaal blijven overstaan tot de volgende aflevering.

BERICHTEN

Dutch society for old testament study. An International Meeting will be held at *Leiden*, University, from Wednesday, August 30th, to Saturday, September 2d next.

The following programme has been arranged:

Wednesday, August 30th. 4.00 p.m. Arrival. Domestical and financial arrangements, University, 73, Rapenburg. 6.00 p.m. Dinner at ,De Doelen', 2 Rapenburg. Address of Welcome. Informal dress. 8.30 p.m. Paper by Professor Millar Burrows (New Haven): ,The Discipline Manual of the Judean Convenanters'.

Thursday, August 31st. 9.15 a.m. Papers by Professor A. Vincent (Strasbourg): ,L'Ancient Testament et l'Histoire des Religions'; Professor A. F. Puukko (Helsinki): ,Der Feind in den Psalmen'; Professor A. Bentzen (Copenhagen): ,The ritual Background of Amos i,2-ii,16'.; 1.00 p.m. Lunch at ,De Doelen'; 3.00 p.m. Papers by Professor J. W. Wevers (Princeton): ,Exegetical Principles underlying the Septuagint text of 1 Kings ii 12-xxi 43; Professor A. Alt (Leipzig): ,Das Königtum in den Reichen Israel und Juda'; 5.00 p.m. Reception at the Town Hall, Breestraat; 6.30 p.m. Dinner at ,De Doelen'; 8.30 p.m. Paper by Professor L. Köhler (Zürich): ,Vom hebräischen Lexikon'; 9.30 p.m. Tea in the Senate-room, University.

Friday, September 1st. 9.15 a.m. Papers by Professor M. Noth (Bonn): ,Jerusalem und die israelitische Tradition'; Professor H. H. Rowley (Manchester): ,The Suffering Servant and the Davidic Messiah'; Professor R. B. Y. Scott (Montreal): ,A Kingdom of Priests, Exod. xix 6 and dependant passages'; 1.00 p.m. Lunch at ,De Doelen'; 4.00 p.m. Papers by Professor G. Gerleman (Lund): ,The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document'; Dr J. Simons (Leiden): ,Jerusalem-exploration: past and culture'; 6.15 p.m. Dinner at ,De Doelen'; 8.00 p.m. Paper by Professor Tur-Sinai (Jerusalem): ,The Book of Psalms and its History in Literature and Cult'.

Saturday, September 2d: 9.15 a.m. Papers by Dr J. Bowman (Leeds): ,The Exegesis of the Pentateuch among the Samaritans and among the Rabbis; Professor Fr. Nötscher (Bonn): ,Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit in alttestamentlicher Beleuchtung; Professor N. W. Porteous (Edinburgh): ,Semantics and Old Testament Theology'; 12.00 a.m. Business meeting; Lunch at ,De Doelen'; Closing Speeches.

The *charge* from Wednesday Dinner to Saturday Lunch will be 25.— Dutch guilders. Foreigners will be provided with bed and breakfast in private homes; Dutch participators must look after their own lodgings.

Those who intend to be present should inform Professor P. A. H. De Boer, 35 Hofdyck, Oegstgeest, near Leiden, the Netherlands, *not later than the first week of July* 1950.

KANTTEKENINGEN BIJ EEN NIEUWE VERKLARING VAN DE ANAMNESE-WOORDEN

DOOR

W. C. VAN UNNIK

Bilthoven

De geschriften van de hoogleraar voor het Nieuwe Testament te Göttingen, Joachim Jeremias, zijn in het algemeen klein van omvang, doch rijk aan stimulerende opmerkingen. Zij munten uit door originele interpretatie's, die uit een intieme kennis van de Joodse litteratuur voortvloeien en kostbare bijdragen voor de exegese vormen. Hoezeer hier het „dies diem docet" geldt, bewijst een vergelijking tussen de eerste en tweede druk van zijn geschriften „Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?" en „Die Abendmahlsworte Jesu" [1]. Gaarne wil ik dit artikel met een aansporing om van Jeremias' geschriften kennis te nemen, beginnen, juist omdat ik meen in zijn laatste boek een vrij ernstige misgreep te moeten signaleren. Het zou wellicht niet de moeite waard zijn hier speciaal de aandacht op te vestigen, als het niet een tekst betrof, die èn voor het N.T. èn voor de kerkelijke practijk van bijzonder grote betekenis is, namelijk de woorden in het avondmaalsbericht „doet dit tot Mijn gedachtenis" (Luc. 22:19; 1 Cor. 11:24-26).

Over de vraag naar deze *anamnese* is in de laatste jaren veel geschreven, vooral in verband met de opvattingen van Odo Casel. Deze bespreking van de gegevens uit de latere liturgie kunnen we hier gevoegelijk laten rusten. [2] De vraag moge hier gesteld worden: is de *nieuwe* verklaring, die Jeremias meent te moeten geven, juist? In de eerste druk van zijn „Abendmahlsworte" achtte hij ze secundair, ontstaan uit de hellenistische opvattingen (dit in aansluiting aan Lietzmanns exegese). [3] De tweede druk openbaart op dit punt een verandering van opinie, want bij de bespreking van de „Deuteworte" wordt sub *d*) (S. 115-118) speciaal aan de *anamnese* aandacht besteed; nu meent hij op grond van zijn uitleg te moeten vaststellen,

---

[1]) J. Jeremias, *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt*? Göttingen 1938,[2] 1949 (met veranderde titel): *Die Abenmahlsworte Jesu*, Göttingen 1935,[2] 1949.

[2]) Zie O. Casel, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*[5], Freiburg i. Br. 1922; N. A. Dahl, *Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif*, in: *Studia Theologica* I (1947), p. 69-95.

[3]) Jeremias, *Abendmahlsworte*[1], S. 58, N. 3-59.

dat „der Wiederholungsbefehl einen Sinn nur in Jesu eigenem Munde" heeft (S. 118), en deze uitleg vat hij in het opschrift van dit onderdeel *d*) samen in de omschrijving van het *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* door: „damit Gott meiner gedenke". M.a.w. – om een beroemd geworden woord van Korff te variëren – *de spits van het gedenken is niet op de mensen, maar op God gericht*!

Deze opvatting noemde ik nieuw, omdat hij bij mijn weten in deze vorm nog niet is voorgedragen. Wel neigde Stone er toe om op grond van het feit, dat *ἀνάμνησις* in de Septuaginta drie maal van „bij God in herinnering brengen" tegen één maal „onder de mensen gedenken" gebruikt wordt, ook bij het Avondmaal beide gedachten te doen samengaan [1]), maar in het algemeen is men toch van overtuiging, dat het een *anamnese* onder de mensen betreft. Jeremias zelf spreekt van „die übliche Deutung, derzufolge die Jünger das Gedenken ausüben" (S. 117).

Om te beginnen vestigt Jeremias er de nadruk op, dat het niet noodzakelijk is om met Lietzmann deze gedachtenis in verbinding te brengen met de doden-gedachtenis in het Hellenisme, aangezien het gedenken juist ook in het Palestijnse Jodendom een zeer belangrijke rol speelde (Paasfeest, Nieuwjaarsfeest). Op zichzelf is dit juist, maar het schijnt me niet ongewenst een kleine toevoeging te maken. De dodengedachtenis behoort namelijk niet alleen tot de typisch Hellenistische sfeer. Tot heden toe heeft men in de discussies over dit punt vergeten in aanmerking te nemen, dat Wensinck deze „gedachtenis" behandeld heeft als een onderdeel van het Semietische dodenritueel. [2]) Dit feit, gevoegd bij de opmerkingen van Jeremias, maakt, dat men niet behoeft te zeggen, dat Hellenistische en Palestijnse gebruiken elkander in evenwicht houden [3]), doch dat er een doorslag van de evenaar naar de Palestijnse kant is.

Om nu tot de exegese zelf over te gaan: men kan er mee accoord gaan, dat *τοῦτο* betrekking heeft op de ganse handeling en dat *ἐμήν* hier een genitivus objectivus weergeeft. Maar hoe komt Jeremias

---

[1]) D. Stone, *Lord's Supper*, in: J. Hastings, *Dictionary of Christ and the Gospels*, Edinburgh 1908, vol. ii, p. 74. – Soortgelijke opvatting van F. C. N. Hicks, *The fulness of Sacrifice*, London 1946, p. 211 ff., aangehaald bij: G. van der Leeuw, *Sacramentstheologie*, Nijkerk 1949, blz. 53.

[2]) A. J. Wensinck, *Some semitic rites of Mourning and Religion*, in: *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*, afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel XVIII 1, Amsterdam 1917, p. 24–27.

[3]) Zo Jeremias, *Abendmahlsworte*², S. 117 (in het vervolg wordt steeds de 2de druk aangehaald).

dan tot de gedachte, dat God Zich Jezus als Messias moet gedenken „indem er das Reich herbeiführt in der Parusie"? (spatiëring hier en in het vervolg van Jeremias). We merken op, dat deze laatste woorden, in de tekst zelf géén grond vinden en door Jeremias als omschrijving worden gegeven! Als redenen voor de exegese zelf komen een positieve en een negatieve in aanmerking:

1) van de gedachtenis door de discipelen zegt hij, dat deze niet de enige en niet de meest voor-de-hand-liggende mogelijkheid is. Hij zoekt de verklaring door verwijzing naar Hand. 10:4 *εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ* en Mc. 14:9 *εἰς μνημόσυνον αὐτῆς*, waarbij hij dit laatste vers ook betrekt op het „gnädige Gedenken Gottes", onder verwijzing naar enkele plaatsen in Sirach en aeth. Henoch. Om met deze laatste tekst te beginnen, het is mij een volslagen raadsel, hoe een scherpzinnig man als Jeremias zulk een interpretatie kan geven! De volledige tekst immers luidt in Mc. 14:9 = Matth. 26:13: *ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς*, hier staat toch met zoveel woorden, dat dit een gedachtenis *op aarde* is; men kàn hier toch niet anders lezen, dan „dat mèt dit evangelie ook de heugenis van haar geloofsdaad over de geheele wereld zal voortgaan en voortleven". [1]) Ten aanzien van Hand. 10:4 zal het wel waar zijn, dat dit een gedachtenis *voor God* is, maar dat wordt er dan ook *expressis verbis* bij vermeld, op zichzelf lag het dus niet in de woorden *εἰς μνημόσυνον*. [2]) De verwarring is ontstaan, omdat Jeremias niet duidelijk onderscheid gemaakt heeft tussen deze *twee verschillende verbindingen*, die met het woord „gedenken" gemaakt worden. In mijn aangehaald artikel over Hand. 10:4 werd het materiaal uit de LXX uitvoerig besproken en herhaling daarvan is overbodig; de conclusie op blz. 274 was: er kan gedachtenis zijn op aarde èn in de hemel. Het verband wijst wel aan, wat bedoeld is. Zeker is echter, dat de gedachtenis op aarde minstens zo belangrijk is; daarbij gedenkt men soms een mens, maar soms ook de naam Gods en Zijn machtige daden. Pedersen, en vóór hem Wensinck [3]), heeft gewezen op het feit, dat in het O.T. de gedachtenis (*zeker* of *zikkaroon*) identiek is met de naam. De associaties, die daarmee verbonden

---

[1]) J. A. C. van Leeuwen-W. Lodder, *Het Evangelie van Mattheus*[4], Groningen-Batavia 1934, blz. 159.

[2]) Zie mijn artikel: *De achtergrond en betekenis van Handelingen 10 : 4 en 35*, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* III (1948–1949), blz. 260–283, 336–354.

[3]) A. J. Wensinck, *l.c.*, p. 27–29; J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, i–ii, London-Kopenhagen 1926, p. 254–257.

waren, kunnen het kortst door deze twee citaten weergegeven worden: ,,the extermination of the name is the strongest expression of annihilation'' en ,,one makes a name alive by mentioning it''. De tekst, die dit wel het duidelijkst uitdrukt is Spreuken 10:7: ,,de gedachtenis des rechtvaardigen zal tot zegening zijn, maar de naam der goddelozen zal verrotten'' [1]) Dat deze tekst niet op vermelding voor God, maar op aarde werd toegepast, bewijzen laat-Joodse toelichtingen.

> *Genesis Rabba* 49, 1 (vert. Freedman, London 1939, vol. ii, p. 419): ,,Said Rabbi Isaac: If one makes mention of a righteous man and does not bless him, he violates a positive command'', waarbij als bewijs Spr. 10:7 wordt aangevoerd, evenals voor het tegendeel, de vervloeking van de booswicht.
>
> *Numeri Rabba* 21, 3 (vert. Slotki, London 1939, vol. ii, p. 830) ,,Just as the Holy One, blessed be He, concerns Himself with the praise of the righteous, to publish it throughout the world, so He concerns Himself with the blame of the wicked, to publish it throughout the world'', bewijs is Spr. 10:7.

De teksten, die Jeremias hier aanvoert, kunnen zijn betoog dus onmogelijk steunen, aangezien alleen de bijstelling en het verband aangeeft, bij wie de gedachtenis plaats vindt en zij niet dwingend aangeven, dat de ,,gedachtenis'' altijd bij God is.

2) de gangbare opvatting acht Jeremias vreemd, wat hij uitgemaakt acht door de vraag te stellen: ,,Fürchtet Jesus, dass die Jünger ihn vergessen könnten?'' (S. 117), waarop hij een negatief antwoord verwacht. Is dit echter wel zo zeker? Ik laat het aan anderen over om te beslissen, of men in dit verband wel déze vraag zó mag stellen. Het gevaar schijnt me niet denkbeeldig, dat men hier moderne onderstellingen over de trouw der discipelen in het spel brengt en aan de fantasie ruim speelterrein verschaft. In elk geval zou men Jeremias' vraag ook met een ,,ja'' kunnen beantwoorden en dan de tekst van de Evangeliën meer aan zijn zijde hebben. Hij ziet namelijk ten enenmale het geweldige feit van het kruis over het hoofd. In de aankondigingen van het lijden wordt telkens onderstreept, dat de discipelen niet aanvaarden wilden, dat Jezus sterven moest. Juist in de omgeving van het laatste avondmaal wordt dit nog eens scherp gesignaleerd; zie Mc. 14:27: ,,Gij zult allen aanstoot aan Mij nemen''

---

[1]) Zeer opvallend is hier de vertaling van LXX: *μνήμη δικαίων μετ᾽ ἐγκωμίων, ὄνομα δ' ἀσεβοῦς σβέννυται* (dus: op aarde).

met het vervolg. De discipelen hadden blijkens Lc. 24:25 v.v., 44 v.v. na de opstanding nog bijzondere lering ter zake nodig. Dit was immers geen vrees voor het lijden in de eerste plaats, maar onverstand in zake Gods weg. En de brief, waarin Paulus het avondmaalsbericht geeft, bevat in het eerste hoofdstuk het beroemde woord: „wij prediken een gekruisigde Christus, voor Joden een aanstoot, voor heidenen een dwaasheid" (1 Cor. 1:23). Het kruis was immers voor de Joden teken van vloek (Gal. 3:12 [1])) en voor de heidenen teken van slavendood [2]). In het licht van deze feiten is er juist alle reden om te zeggen: er was alle aanleiding toe om deze „gedachtenis" speciaal in te scherpen, omdat de discipelen er uit zichzelf niet toe gekomen zouden zijn; hoe zou men de „gedachtenis" van een gevloekte of van een slaaf [3]) bewaren? En dit is dan een „gedachtenis" op aarde.

Jeremias meent, dat zijn uitlegging gesteund wordt door Paulus, die in 1 Cor. 11:26 toelicht, „inwiefern die Mahlfeier der Gemeinde eine *ἀνάμνησις* an den Kyrios darstellt" (S. 117) [4]): *καταγγέλλω* neemt hij met Schniewind [5]) als „Proklamation eines vollzogenen Geschehens", namelijk van het begin van de heilstijd; *ἄχρι οὗ κτλ* is niet een simpele tijdsaanwijzing, doch opent uitzicht op de parousie, is zinspeling op het Maranatha; dáárom is het avondmaal gedachtenis: „nicht weil sie die Gemeinde an das Geschehen der Passion erinnert, sondern weil sie den Begin der Heilszeit proklamiert und den Anbruch der Vollerfüllung erfleht" (S. 118). Op zichzelf is het niet in te zien, hoe dit een bevestiging van de verklaring: „gedachtenis voor God" kan zijn; wordt dan ook het proclameren aan God gericht? Deze gedachte is, wanneer men het gebruik van *καταγγέλλω* in het N.T. in aanmerking neemt [6]),

---

[1]) Vgl. W. S. van Leeuwen, *De zin van den kruisdood in de Synoptische Evangeliën*, in: *Nieuwe Theologische Studiën*, XXIV (1941), blz. 68–81.

[2]) Vgl. H. Lietzmann, *An die Korinther*³, Tübingen 1931, S. 9–10: E. Klostermann, *Das Markusevangelium*², Tübingen 1926, S. 183. – Van deze smaad weet ook de latere apologetische traditie nog, vgl. Gregorius Nyss., *Oratio Catechetica*, cap. 32.

[3]) Wensinck, *l.c.*, p. 26–27 wees erop, dat voor slaven geen „gedachtenis" gehouden werd.

[4]) Jeremias beroept zich bovendien voor steun op Didache 10 : 5, omdat dit gebed ook begint met „Gedenk, o Heer" (S. 118); ik laat dit verder onbesproken, omdat dit hoogstens een gedachtenis voor God *van de kerk* genoemd kan worden en met een typisch O.T.-ische gebedsvorm begint; hoe dit echter iets betekent voor de gedachtenis *van de Messias* bij God, is duister. Het doet hier niet ter zake.

[5]) J. Schniewind, in: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, Bd. I, Stuttgart 1933, S. 70, s.v.

[6]) Zie Schniewind, *a.a.O.*, S. 68–71.

absurd. De schakel meent Jeremias gelegd te hebben door de opmerking op S. 117: „Gottes gedenken ist immer ein Handlen! Gott gedenkt des Messias, indem er das Reich herbeiführt in der Parusie". Maar met deze omschrijving gaat hij zijn boekje verre te buiten. Hier is het „gedenken" veel te activistisch gezien. Uit de teksten, die hij voor het gebruik van dit werkwoord aanhaalt, kan men dit niet opmaken. Als er van het „gedenken" Gods sprake is, heeft dit wel vroeg of laat een handelend optreden ten gevolge (bijv. door de zonde te straffen; door een verdrukte te bevrijden), maar *oorzaak en gevolg zijn wèl te onderscheiden* (bijv. Exod. 2:23 v.: God gedenkt aan het verbond met de aartsvaders, dus aan een feit uit het verleden, en gaat op grond daarvan de bevrijding van Israël, dat in Egypte onderdrukt wordt, ter hand nemen). De gedachtenis is dan bij Hem de grond, waarop Zijn handelen plaats vindt; in het oordeel gedenkt God de verdiensten van de vaderen of de goede werken of Zijn belofte en dàn komt de vrijspraak, of gedenkt God de zonden en dàn komt de straf. Daarenboven wordt in de weergave van Jeremias vergeten, dat het hier een gebed zou betreffen en dat men daarbij helemaal niet automatisch van verhoring verzekerd kon zijn. Men vraagt zich ook af, wat in dit verband moet betekenen: de Messias gedenken. Wanneer God namelijk een mens gedenkt, wanneer gebeden wordt: gedenk mijner, dan betreft dit steeds een mens in nood. Nu kan men zich voorstellen, dat dit door de discipelen gebeden moest worden, volgens Jeremias' opvatting, vóór de kruisdood, maar dan had het na de opstanding geen zin; of nà de opstanding = redding, maar dan was, naar het Nieuw-Testamentisch getuigenis, de Messias bij God. Het semietische denken moge nog zo „comprehensief" zijn, men wist waarlijk wel tussen het een en het ander te scheiden. Daarom kunnen wij de schakel niet als deugdelijk beschouwen en daarmee vervalt het betoog.

Bezien we nu 1 Cor. 11:26 nog apart. Terecht merkt Jeremias op, zoals dit ook reeds eerder gedaan is, dat vs 26 een toelichtende opmerking bij de avondmaalsparadosis van Paulus' hand is. [1]) Maar hij heeft niet gezien, dat de verbinding veel nauwer is dan men gewoonlijk aanneemt. Bij de gewone verklaring blijft het duister, hoe Paulus in zijn paraphrase (herhaling van ὁσάκις) over kan stappen van „doet dit tot Mijn gedachtenis" naar „verkondigen, proclameren". In 1943 wees ik op de mogelijkheid, die in het Aramees

[1]) Zie bijv. Joh. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, Göttingen 1910, S. 288.

gelegen is [1]): doen tot gedachtenis [2]) = iets doen, zodat er een gedenken tot stand komt = vermelden; de hiphielvormen van *zkr* hebben de betekenis van: vermelden, bekend maken. Jammer genoeg moeten we hierbij de eventuele controle van LXX missen, omdat geen van de plaatsen, waar *καταγγέλλω* voorkomt, een semietisch aequivalent heeft, maar ook zonder dat staat deze betekenis van de stam *zkr* volkomen vast. [3]) Dan geeft Paulus in vs. 26 een verklaring van de instellingswoorden, die precies tegengesteld aan die van Jeremias is, want *καταγγέλλω* is steeds op mensen gericht!

De lexicograaf Hesychius geeft *καταγγέλλω* weer door *κηρύσσω*. [4]) Hiermee is het spraakgebruik in het N.T. in overeenstemming: de synonyma en parallellie wijzen dit, zoals het artikel van Schniewind toont, aan. Hierbij ligt de nadruk steeds op het prediken, spreken. Het wordt dan ook in Handelingen en bij Paulus bijna voortdurend in verband met de prediking van Christus' dood en werk aan mensen in opdracht Gods gebruikt.[5]) Waarom dit hier in 1 Cor. 11 niet het geval zou zijn, is mij niet duidelijk. Jeremias zegt wel: het „bezeichnet nicht die Verkündigung an Aussenstehende (die ja gar nicht anwesend sind)" (S. 117), maar ten eerste weten we over het al of niet aanwezig zijn van buitenstaanders bij het avondmaal in de paulinische gemeenten niets met zekerheid; ten tweede moet ook de gemeente, zoals de ervaring wel geleerd heeft, telkens weer bij het sterven van Christus bepaald worden. Tegen de omschrijving: „Proklamation eines vollzogenen Geschehens" (Schniewind) bestaat geen bezwaar, mits men maar goed voor ogen houdt, dat „Proklamation" en „Geschehen" elkander niet dekken en dat de nadruk valt op „vollzogen". Het „Geschehen" is hier de dood des Heren en dit feit is voor het N.T. de bevestiging, inauguratie van het nieuwe verbond; de proclamatie is een verwijzing daarheen, zoals ook elke zendingsactiviteit daarheen wijst, daarover spreekt. Het schijnt mij volkomen

---

[1]) W. C. van Unnik, *Aramaeismen bij Paulus*, in: *Vox Theologica* XIV (1943), blz. 124.

[2]) Men vgl. ook Sapientia Sal. 16 : 6 van de koperen slang in de woestijn (cf. Joh. 3 : 14–15) *σύμβολον ἔχοντες σωτηρίας, εἰς ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου* en de parallelle uitdrukking: *εἰς μνημόσυνον* bijv. in Esther. Zie ook een uitdrukking als *εἰς μαρτύριον* Matth. 8 : 4 enz.

[3]) Zie: J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*², Bd. I, Berlin-Wien 1924, S. 405–406, 536–538; L. Köhler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1949, p. 255–258; J. Payne Smith, *A. compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903, p. 92.

[4]) J. Schleusner, *Novus Thesaurus philologica-criticussive Lexicon in LXX*, Tom. III, Lipsiae 1820, p. 198.

[5]) Gebruik in N.T.: Hand. 3 : 24; 4 : 2; 13 : 5, 38; 15 : 36; 16 : 17, 21; 17 : 3, 13, 23; 26 : 23; Rom. 1 : 8; 1 Cor. 2 : 1; 9 : 14; 11 : 26; Phil. 1 : 17–18; Col. 1 : 28.

overbodig om met Joh. Weiss [1]) te onderscheiden tussen een ,,abgeblasste technische Missions-Sinn" en emphatisch gebruik, of, met Schniewind, tussen een ,,missionarisch" en een ,,inner-christliches" gebruik. Het is overal verkondigen van de grote heilsdaad Gods in het sterven van Christus. De nauwe samenhang met ,,gedenken" onderstreept dit nog eens. Er is een afstand tussen het gebeuren en het ,,hier-en-nu".

Het scheen mij niet overbodig hier uitvoerig bij stil te staan. Er is namelijk tegenwoordig in sommige kringen een zekere mode om dit te ontkennen. Behm zegt, dat het niet gewoon maar herinneren is, doch ,,die *ἀνάμνησις* handelnd vollziehen. Die Vergegenwärtigung des Herrn, des Stifters des Abendmahls, der durch seinen Tod die neue *διαθήκη* in Kraft gesetzt hat, durch die nacherlebende Gemeinde ist Ziel und Inhalt ihres ‚Tuns' selbst". [2]) Terlaak Poot schrijft in zijn dissertatie, dat dit verkondigen niet met woorden, maar door handelingen geschiedt. [3]) Er zouden zo meer namen te noemen zijn. Hier vindt m.i. een *fatale verschuiving* plaats, die niet door de tekst gegeven wordt; de nadruk komt te liggen op ,,doen" in plaats van op ,,gedachtenis". De herkomst van deze opvatting wordt bij Behm, als men goed luistert, hoorbaar. De tegenstelling, waarmee hij begint, komt voort uit de kille huivering, die velen gevoelen voor een ,,zwingliaanse" avondmaalsbeschouwing: niet meer dan een gedachtenis-maal aan een dode; daarom tracht men met allerlei kunstgrepen van die ,,gedachtenis" af te komen, maar men doet daarmee de tekst geweld aan! In het woord ,,Vergegenwärtigung" zit nawerking van een opvatting aangaande het oud-christelijk avondmaal, die een tijdlang in de zgn. godsdiensthistorische school gangbaar was (G. P. Wetter vooral [4])); het avondmaal wordt dan gezien als een ,,Kultmahl" naar analogie van hellenistische cultische gebruiken, waarbij de cultus de epiphanie van de ,,Kultgott" vertoont (de opvattingen van O. Casel zijn hiermee verwant, al hebben deze andere onderstellingen en andere uitwerking). Welke bezwaren hiertegen in het algemeen in te brengen zijn, heeft Terlaak Poot duidelijk samenvattend uiteengezet. [5]) Overigens dacht ik, dat

---

[1]) Joh. Weiss, *a.a.O.*, S. 45.

[2]) Joh. Behm, in: G. Kittel, a.a.O., 351–352.

[3]) L. D. Terlaak Poot, *Het oudchristelijk Avondmaal en zijn historische perspectieven* (diss. Amsterdam), Wageningen 1936, blz. 190–191, in aansluiting o.a. bij Joh. Weiss in diens commentaar bij 1 Cor. 11 : 26.

[4]) G. P. Wetter, *Altchristliche Liturgien: das christliche Mysterium*, Göttingen 1921.

[5]) L. D. Terlaak Poot, *t.a.p.*, blz. 42–57.

men het er tegenwoordig wel algemeen over eens was, dat juist het historisch, „einmalig" karakter van de heilsdaad in het Christendom een kenmerkend onderscheid met de ahistorische, herhalende mysterieën enz. vormt. Het schijnt mij toe, dat de stemmen, die van deze beide zijden klinken, in een verkeerde richting lokken; de weg daarheen is door zakelijk philologisch onderzoek naar de betekenis van „gedachtenis" en „verkondigen" in hun enge samenhang geblokkeerd.

Israël had het Pascha „tot gedachtenis" aan de bevrijding uit Egypte. De bekende plaats uit de *Mischna Pesachim* X 5: „in iedere generatie is men verplicht zichzelf zo te beschouwen, alsof men (zelf) uit Egypte uitgetrokken was" [1]) wijst evenals het ganse verband in de Mischna op herinnering van een feit uit het verleden. Er staat immers niet: elke generatie moet opnieuw de uittocht opvoeren en beleven. Neen, in het verleden is een daad door God gedaan, waarvan het effect voortduurt in het heden; het drukt het corporatieve van het volk-zijn van Israël uit. Daarvan moet gesproken worden tegen elkander; daarvoor wordt God gedankt in de lofprijzing. Op dezelfde wijze heeft het nieuwe Israël het avondmaal: de grote daad was de dood des Heren [2]), éénmaal (Hebr. 9:12, 26); dit feit uit het verleden, waarvan het effect tot in eeuwigheid doorwerkt, herdenkt men; het verzinkt niet in het niet, maar wordt vermeld, gepredikt tot de wederkomst. Deze verklaring laat de woorden hun normale betekenis in het Bijbels-Joods spraakgebruik en past geheel in de sfeer van het Paasmaal, waarop Jeremias zeer terecht de nadruk legt. Natuurlijk was dit gedenken-vermelden niet een simpele dodengedachtenis, want voor de eerste Christenen was Christus de levende Heer, maar het was de gedachtenis aan Zijn dood als het beslissende keerpunt, als het begin van het nieuwe verbond. Bij de wederkomst zal dit natuurlijk veranderen (1 Thess. 4:17–18). Tot dat ogenblik is er het avondmaal om de gedachtenis aan het grote feit van het lijden vast te houden.

Samenvattend meen ik te mogen zeggen, dat de uitlegging, die Jeremias aan de anamnese geeft, exegetisch niet houdbaar is en dat het niet overbodig schijnt om het element van gedenken-verkondigen onder de mensen op aarde hierbij sterker te onderstrepen dan tegenwoordig menigmaal geschiedt.

---

[1]) G. Beer, *Pesachim* (*Ostern*), in: G. Beer-O. Holtzmann, *Die Mischna*, Giessn 1912, S. 194.

[2]) G. Wiencke, *Paulus über Jesu Tod, die Deutung des Todes Jesu bei Paulus und ihre Herkunft*, in: *Beiträge zur Förderung christlicher theologie*, 2. Reihe, Bd. 42, Gütersloh 1939.

DE ACHTERGROND VAN DE ARIAANSE CHRISTOLOGIE

DOOR

C. W. MÖNNICH

Amsterdam

De meeste ketters hebben hun veroordeling niet verwacht; er zijn maar weinig haeresiarchen, die zich van het heterodoxe karakter hunner leer bewust zijn geweest. Integendeel: gewoonlijk hebben zij zich beschouwd als de kampioenen van een belaagde rechtzinnigheid; niet zozeer in deze zin, dat zij de verdedigers wilden zijn van de „ware" leer, door hen eerst ontdekt of herontdekt, tegenover de traditionele opvattingen (zo veelal de spiritualistische ketters), als wel in deze, dat zij overtuigd waren, de gangbare orthodoxe meningen voor te staan. Niet minder dan hun tegenstanders hebben zij zichzelf beschouwd als verdedigers en martelaren van een aloude rechtzinnigheid, en hun beroep op de traditie is vaak even hartstochtelijk geweest als dat van hun vijanden. Vaak ook is dat beroep historisch gezien even gegrond; ketterij is meermalen het eindpunt van een bepaalde, algemeen geëerbiedigde ontwikkeling in het geestelijke leven van de kerk. De ketter wordt verrast, overrompeld door de gebeurtenissen, en stelt gewoonlijk geen prijs op de ketternaam. Dikwijls is hij de ouderwetse, conservatieve geest; men denke aan de rigouristische schismatici van de derde eeuw, Tertullianus, Hippolytus, Novatianus. Pelagius heeft in het volste vertrouwen, op te komen voor de gezonde kerkelijke leer, de strijd aangebonden met wat hem wel Augustinus' ziekelijk quietisme moest lijken; en inderdaad, niet Pelagius, maar Augustinus heeft iets nieuws gebracht. De Ierse monnik heeft alleen – en eerst na het uitbreken van het conflict – eenzijdige consequenties getrokken uit de praemissen van algemeen aanvaarde overtuigingen in het Christelijke leven.

Pelagius heeft het geluk gehad, dat hij in de bisschop van Hippo een tegenstander had van een voor die tijd bijna abnormale afkeer van leugenachtigheid. Arius is minder gelukkig geweest. Niet alleen heeft hij na 328 een van de sterkste theologische persoonlijkheden der vierde eeuw tot tegenstander gehad, maar in deze ook een van de onbarmhartigste en onbuigzaamste kerkpolitici van die tijd. Een kras staaltje van Athanasius' onbehoorlijke polemische methodes, kras zelfs in een tijd, dat de theologische discussie voornamelijk be-

stond uit de uitwisseling van lasterlijke schotschriften (om van andere en doeltreffender wapenen nog te zwijgen), is de brief, die de Alexandrijnse patriarch aan Serapion van Thmuis richtte om hem in te lichten over de dood van Arius. [1]) Het is een brief in een stichtelijke, zelfs zalvende toon, geschreven om de toenemende verering van Arius als martelaar tegen te gaan. De teneur is de parallellie van Arius' dood met die van Judas; de onsmakelijke bijzonderheden kunnen hier achterwege blijven. Athanasius' lezing van Arius' sterven is in de legende van de ketter overgegaan. [2]) Dat trouwens het venijn niet alleen van orthodoxe zijde kwam, mag niet worden verzwegen; Alexander van Alexandrië en Athanasius weten er uitvoerig over te berichten. De tekening, die Arius van zijn eigen leer heeft gegeven in zijn brief aan Eusebius van Nicomedië [3]), is, op zijn minst gezegd, zeer eenzijdig; en het smokkelen van een publieke vrouw in de slaapkamer van een orthodox bisschop om hem te compromitteren [4]) is al evenmin een aanvaardbaar strijdmiddel. Wederzijds kende men geen pardon; fair play is geen oud-Christelijk ideaal geweest. En het sombere beeld, dat Basilius de Grote van zijn eigen tijd geeft [5]), zou voortreffelijk ook de situatie in de eerste helft van de vierde eeuw kunnen weergeven.

Athanasius was niet de man om Arius te ontzien. Zelfs al had hij anders gewild, hij kon niet anders. Want Arius was niet maar een eenzame dwaalleraar, maar leider (en werktuig, symbool en slachtoffer) van een kerkelijke partij, welker geestelijke en kerkpolitieke belangen vijandig waren aan die der Alexandrijnse bisschoppen. En het ongeluk wil, dat wij voor de kennis van de leer van Arius voornamelijk zijn aangewezen op de geschriften van deze formidabele tegenstander [6]). Athanasius geeft ons vele citaten, maar hij had niet de behoefte, de structuur van Arius' denken op te sporen en uit te beelden. Dat betekent niet, dat hij de diepste bedoelingen van de Ariaanse theologie niet zou hebben verstaan. Hij begreep ze wel, en verheelde zich niet, dat zij de verwoesting van het grootkerkelijke begrip voor het Evangelie betekenden. Maar hij geeft in zijn pam-

---

[1]) H. G. Opitz, *Athanasius Werke, hrg. im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der preuss. Akademie der Wissenschaften*, Bd. II, 1. T., S. 178–180.

[2]) Epiphanius, *haeres.*, 69, 10.

[3]) Opitz, *Athanasius Werke*, Bd. III, 1. T.: *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318–328* (hierna geciteerd als *Urk.*) *Urk.* 1.

[4]) Athanasius, *historia Arianorum ad monachos* 20.

[5]) Basilius, *de spiritu sancto* 30, 76–78.

[6]) De belangrijkste vindplaatsen zijn *Or. I contra Arianos* 2–10, en *de synodis* 15.

phlettenstrijd alleen die woorden, waarin de tegenstelling tussen hem en Arius duidelijk aan de dag treedt. Zo verzwijgt hij geheel de merkwaardige Ariaanse loochening van een menselijke ziel in Jezus Christus. De citaten uit Arius' werk zijn bij Athanasius bijna alle weergegeven zonder hun verband en hebben daarom slechts relatieve waarde. Van Arius zelf bezitten wij enige brieven (waarin twee, om politieke redenen zeer voorzichtig en neutraal gestelde confessies). [1]) Zijn hoofdwerk, de Thalia, waarschijnlijk van gedeeltelijk prozaïsche, gedeeltelijk poëtische inhoud, is op een aantal uitspraken na verloren gegaan; geheel verloren zijn de propagandaliederen waarvan de Ariaanse kerkhistoricus Philostorgius gewaagt: marsliederen, liederen bij het malen, matrozenliederen. [2]) Het waardevolste document – maar ook dit moet voorzichtig gebruikt worden – is het exposé, dat Alexander van Alexandrië in zijn brief aan de bisschoppen kort na het uitbreken van het conflict van Arius' leer heeft gegeven. [3]) Voorts zijn de aantekeningen van de kerkhistorici (Socrates, Sozomenus) van belang.

De „lacera conditio" van Arius' woorden, de eenzijdige tekening van zijn theologie en Christologie door Athanasius en de zijnen – zij hebben het beeld van Arius gehouwen – en niet het minste het hybridische karakter van Arius' leer maken een oordeel over de structuur ervan niet gemakkelijk; het moet dan ook op verschillende plaatsen hypothetisch blijven. Het behoeft ons dan ook niet te verwonderen, dat wij in de nieuwere dogmengeschiedenis zeer uiteenlopende reconstructies vinden en dat ook het oordeel zeer verschillend is uitgevallen. Hun waarde zal hierna ter sprake komen.

Arius poneert met grote nadruk de ongenaakbare verhevenheid Gods. In een brief aan Alexander, geschreven om een verzoening met de Alexandrijnse bisschop tot stand te brengen [4]), zegt Arius: „Wij kennen één God, alleen ongeboren, alleen eeuwig, alleen zonder begin, alleen waarachtig, alleen onsterflijk, alleen wijs, alleen goed, alleen heerser, rechter over allen [5]), bestuurder, leider, onveranderlijk (*ἄτρεπτον*) en niet wisselend (*ἀναλλοίωτον*), rechtvaardig en goed, Hem, die de God is van Wet en Profeten en Nieuw Verbond."

---

[1]) *Urk.* 1, 6, 30; de confessies in *Urk.* 6 en 30, cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3. Aufl. 1897 (voortaan geciteerd als *Hahn*) § 186, 187.

[2]) *Hist. eccles.* II, 2.

[3]) *Urk.* 4b.

[4]) *Urk.* 6 § 2; *Hahn* § 186.

[5]) Dus niet Christus; een oude voorstelling, cf. Tatianus, *oratio ad Graecos* 6, 1.

Of naar de woorden uit de Thalia: ,,God zelf gelijk Hij is, is voor allen onuitsprekelijk. Hij alleen heeft niets Hem gelijkwaardig of gelijk, niets van gelijke heerlijkheid." [1]) Zelfs termen als ongeboren en zonder begin zijn inadaequate benamingen: ,,Wij noemen Hem *ἀγέννητος* wegens hem, die van nature de geborene is; wij bezingen Hem als *ἄναρχος* wegens hem, die in de tijd is geworden!" [2])

Wat de Zoon aangaat: in een ander citaat uit de Thalia heet het: ,,Niet altijd was de Zoon, want daar alles is geworden uit het niets, en al het zijnde schepsel en maaksel is, zo is ook het Woord Gods zelf uit het niets geworden; en er was een tijd dat het niet was, en het was niet voordat het werd [3]), maar zelf had het zijn oorsprong in het geschapen worden. Want er was (oorspronkelijk) alleen God, en nog waren er het Woord en de Wijsheid niet. Maar toen Hij ons dan wilde formeren, heeft Hij één wezen gemaakt, en Hij heeft dat genaamd Logos en Wijsheid en Zoon, opdat Hij ons door middel van dat wezen zou scheppen." [4]) Toegespitst op het in geding zijnde Christologische vraagstuk volgt daaruit: ,,(De Logos) heeft niets gemeen met God naar zijn eigenlijk wezen (*ἴδιον οὐδὲν ἔχει τοῦ θεοῦ καθ' ὑπόστασιν ἰδιότητος*), immers hij is aan God niet alleen niet gelijk (*ἴσος*), maar ook niet een van wezen met God," heet het in de Thalia. [5]) In dit verband zien wij ook al de latere Ariaanse parolen verschijnen: ,,Daar allen vreemd van wezen en ongelijk van wezen zijn ten opzichte van God, is ook de Logos in alle opzichten vreemd en ongelijk ten opzichte van het wezen en het karakter des Vaders" *ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*

---

[1]) Ath., *de syn.* 15.

[2]) Ibid. – Origenes polemiseert *De princ.* I, 2, 6 tegen lieden, die het ,,ongeworden" alleen van God de Vader lieten gelden (naar de door Hiëronymus *ep. ad Avit.* 2, ML 22, 1061, gemaakte correctie op Rufinus' vertaling; cf. Koetschau, *Origenes Werke* (Kirchenv. Kommission) V, 1913, S. 35) – teken, dat Arius hier steunt op oude niet-Origenistische tradities. – Het citaat van Arius is ook hierom van belang, dat hij geen onderscheid maakt tussen *ἀγέννητος* en *ἀγένητος*; de parallelie van zijn woorden (een versregel?) wijst uit, dat *ἀγέννητος* aequivalent is met *ἄναρχος*, dat tot tegenstelling heeft het geworden-zijn, dus begin hebben. Er heerst trouwens nog in de theologie van deze tijd verwarring over het woord; cf. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5. Aufl. 1931, S. 196, Anm. 3.

[3]) Dit zijn de te Nicea uitdrukkelijk veroordeelde stellingen (Denzinger, *Enchiridion*, 24. ed. 1946, § 54). Hoe onzeker men nog een eeuw vroeger was in de Apologetische traditie bewijzen plaatsen als Tertullianus *adv. Praxeam* 5; *Adv. Hermogenem* 3; hier zelfs: fuit tempus cum ei filius non fuit.

[4]) Athan. *Or. I, c. Ar.* 5.

[5]) Athan. *de synodis* 15.

καὶ ἰδιότητός ἐστι). [1]) Uit deze toespitsing concludeert Arius, dat de Vader door de Zoon niet gezien wordt [2]) en niet volkomen gekend wordt [3]), daarom ook zijn eigen natuur niet volkomen kent. [4])

De Logos is dus een schepsel, maar, voegt Arius er uitdrukkelijk aan toe, hij is niet als een der andere schepselen. [5]) De Logos is een middelwezen tussen God en schepping, Gods werktuig tot het volvoeren dier schepping. – Nu ware op zichzelf de voorstelling van de Zoon als een middelwezen tussen God en wereld voor de Griekse theologen in deze tijd niet aanstotelijk, en zelfs zou men vrede gehad kunnen hebben met de verbinding van de Zoon met de schepping. [6]) Maar met zijn exclusieve nadruk op het geschapen-zijn van de Zoon

---

[1]) *Or. I c. Ar.* 6. – Tot de verwerping van de homousie door Arius (Ath. *de syn.* 15) diene het volgende. Vader en Zoon heten niet alleen niet *ἴσος* (d.w.z. volledig gelijk, maar twee verschillende grootheden), maar ook niet *ὁμοούσιος* (d.w.z. met hetzelfde goddelijke substraat). Voegt men hierbij, dat Arius het woord *ὁμοούσιος* ,,Manichees" acht (d.w.z. gnostisch) – cf. *Hahn* 186: de Zoon is een *γέννημα*, maar niet *ὡς ὁ Μανιχαῖος μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρὸς τὸ γέννημα εἰσηγήσατο*, dan lijkt de conclusie gewettigd, dat hij in deze term vooral emanatisme hoorde. Inderdaad zijn er in de oudere katholieke theologie gedachtengangen, die in die richting wezen; Tertullianus staat er met zijn ,,unius substantiae" niet ver van af (*Apologet.* 21, 12: portio ex summa; cf. *adv. Prax.* 3), al tracht hij de gnostische theorie te ontgaan (*adv. Prax.* 8). Het beeld van bron en stroom, gaarne gebruikt ter verduidelijking van de verhouding van Vader en Zoon, gaf tot emanatistische voorstellingen aanleiding; cf. b.v. Lactantius, *Divin. institut.* 4, 29, 4: ...ille quasi *exuberans* fons est, hic tamen defluens ex eo rivus. – Arius staat met zijn protest tegen het woord *ὁμοούσιος* niet buiten de traditioneel-kerkelijke lijn. Ook Dionysius van Alexandrië aarzelde, de suggestie van zijn naamgenoot te Rome om dit woord te gebruiken, te volgen; bij Athanasius, *de sententia Dionysii* 18, 1.

[2]) Zo ook Origenes, *de princ.* I, 1, 8; cf. Epiphanius, *haer.* 64, 4; *ancoratus* 63.

[3]) Dit is niet Origenistisch.

[4]) Athan. *Or. I c. Ar.* 6.

[5]) *Hahn*, § 186.

[6]) De linkervleugel van de Origenisten kende de Zoon geschapenheid toe, evenals trouwens de Heilige Geest; cf. de brief van Eusebius van Caesarea aan Alexander (*Urk.* 7 § 4). Deze brief is van belang wegens het aanvaarden van het bij Arius voorkomende onderscheid tussen *κτίσμα* en *ἓν τῶν κτισμάτων*; § 3). Dat is geen spitsvondigheid alleen. Men verstond onder *κτίσμα* zeker niet alleen ,,*gewoon schepsel*"; merkwaardig voor het spraakgebruik van dit woord is een uitlating, die Athanasius zich in de strijd met de homoiousiaanse pneumatomachen heeft laten ontvallen: deze ketters beweren dat de Heilige Geest *μὴ μόνον κτίσμα, ἀλλὰ καὶ τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων ἓν αὐτὸ εἶναι, καὶ βαθμῷ μόνον αὐτὸ διαφέρειν τῶν ἀγγέλων* (*ad Serap.* I, 1); m.a.w. de qualificatie van de Heilige Geest als hoogste der dienende engelen – een ook door Basilius, *de spiritu sancto* bestreden voorstelling – is nog erger dan die als schepsel. Men houde steeds voor ogen dat voor de antieke theoloog de schepping ook de hemelse hofhouding omvat. Eerst het doordringen van de Logos-Christologie heeft het vraagstuk: is Christus God of schepsel? in alle hevigheid gesteld. Dat zal evenwel reeds vroeg geschied zijn: reeds in het vierde Evangelie; maar eerst in de groot-kerkelijke reactie op Origenes (Methodius, Alexander, Athanasius) heeft deze ,,Johanneïsche" traditie (Ignatius, Irenaeus) het probleem acuut gemaakt.

bewandelde Arius andere wegen dan de sedert de Apologeten normale theologie. Zijn constructie, afkomstig van Lucianus' bewerking van de inzichten van Paulus van Samosate, was opgebouwd met oud dynamistisch materiaal, en dat was verdacht. Maar de grootste moeilijkheid was dat zij niet soepel kon functionneren in de gangbare opvattingen van de Logos – ondanks Lucianus' pogingen. Arius schijnt dit zelf beseft te hebben; hij heeft de moeilijkheid begrepen van een eigenschaploos God, die eerst Zijn Logos en Wijsheid moest scheppen. Zo heet het in een fragment uit de Thalia: ,,De wijsheid is wijsheid door de wil van de wijze God'' (*ἡ σοφία σοφία ὑπῆρξε σοφοῦ θεοῦ θελήσει*) [1], of, wanneer althans de tekst betrouwbaar is, in iets andere lezing: ,,De wijsheid bestaat door (Gods immanente) Wijsheid op grond van de wil van de wijze God'' (*ἡ σοφία . . . τῇ σοφίᾳ ὑπῆρξε σοφοῦ θεοῦ θελήσει*). [2] Deze evident zwakke constructie (ook door andere plaatsen gewaarborgd) heeft dan ook gerede bestrijding gevonden bij Athanasius, die terecht opmerkte, dat Arius op die manier twee Wijsheden leerde, een die waarachtig en steeds bij God was, en een, die alleen in naam Wijsheid en Logos was. [3] Het lijkt mij hier echter een hulpconstructie te betreffen, die voor de kern van Arius' Christologie niet van belang is geweest. Ik heb geen plaats kunnen vinden, waar hij blijk geeft haar werkelijk te gebruiken bij de opbouw van zijn Christologie. Ten hoogste zou men kunnen denken aan zijn brief aan Eusebius van Nicomedië, waarin hij uiteenzet, dat hij de Godheid van de Zoon niet loochent. Wanneer deze voorstelling niet louter bedrog is, kan zij alleen gesteund worden door de gedachte van een immanente Wijsheid in God. Het geldt hier evenwel in de grond van de zaak niet een links over de schreef gaand Origenisme [4]; tussen de beide Logoi bestaat geen wezenlijke betrekking. Arius is alleen geïnteresseerd bij de geschapen Wijsheid, de gescha-

---

[1]) Ath. *de syn.* 15.

[2]) Ath. *Or. I c. Ar.* 5.

[3]) Ibid.

[4]) Het kan op het eerste gezicht zo wel lijken, en Arius heeft deze overeenkomst ook wel in het licht gesteld. Vandaar, dat Eusebius van Caesarea in het begin der Ariaanse theologie aanvaardbaar vond – dit in overeenstemming met vele anderen (zie hieronder). Het is niet onwaarschijnlijk, dat Alexander zelf in zijn strijd tegen het oude struikelblok der Alexandrijnse theologen, het Sabellianisme, soortgelijke gedachten heeft gehad; wanneer Arius zegt (*Hahn*, § 186, *Urk.* 6 § 3) dat hij de Zoon belijdt te zijn *οὐδὲ τὸν ὄντα πρότερον, ὕστερον γεννηθέντα ἢ ἐπικτισθέντα εἰς υἱόν*, beroept hij zich op Alexander zelf: ,,gelijk gij zelf in het midden van de gemeente en in de vergadering van de clerus hen die zo leerden hebt afgewezen.'' In diezelfde moeilijkheid had al Dionysius van Alexandrië verkeerd, toen hij tegen de Sabellianen het geschapen-zijn van de Logos in niet onduidelijke bewoordingen had geponeerd.

pen Logos, die hem een van de machten uit de hemelse hofhouding was. Athanasius licht ons daarover in: ,,Er bestaat in hun ketterij ook deze mening, dat er vele machten zijn; en een ervan (namelijk de in God immanente Logos) is van nature God eigen en eeuwig; maar Christus is op zijn beurt niet een werkelijke (d.i. eigen) kracht van God, maar ook hij is een van de zogenaamde machten, waartoe ook de sprinkhaan en de rups behoren, die niet alleen machten heten, maar ook grote machten worden genaamd.'' [1]) Die sprinkhaan en die rups stammen uit Joël 2, 25 LXX; Arius heeft ze blijkbaar in navolging van het apocalyptisch visioen van de profeet opgevat als grote hemelse machten, die het werk Gods voltrekken. Een physisch Zoonschap erkent Arius niet; uitdrukkelijk zegt hij: ,,Zo hij (Christus) ook God wordt genaamd, waarachtig God is hij niet, maar doordat hij deel heeft aan de genade, gelijk ook alle anderen, zo wordt ook hij alleen met de naam God geheten.'' [2])

Arius kan van een trias spreken. [3]) Daarover behoeft men zich niet te verwonderen, en men behoeft dit spraakgebruik ook niet te beschouwen als een door de traditie afgedwongen en kwalijk passende aansluiting aan gangbare voorstellingen. Integendeel: het zou verwonderlijker zijn geweest, wanneer Arius zich van de triadische vorm der belijdenis, die diep in het Christelijk spraakgebruik en de kerkelijke activiteit geworteld was, zou hebben kunnen losmaken; zowel het Doopbevel van Mattheüs 28, 19 als het Credo van de Doop hadden triadische vorm. En het is zeer de vraag, of Arius zich zou hebben kunnen neerleggen bij een unitarische formule; daarvoor is ook bij hem de voorstelling van het goddelijk worden te belangrijk. Arius' trias is geen triniteit in de zin van Nicea, en zeker niet in die van Constantinopel 381; maar een triadische vorm is bij Arius geen blijk van onoprechtheid. Want in de eerste plaats was zijn constructie in het begin van de vierde eeuw nog niet hierom heterodox, omdat hij een geschapen wezen in de triniteit opnam (Origenes had hier het voorbeeld gegeven [4])); in de tweede plaats behoren Zoon en

---

[1]) *Ath., Or. I c. Ar. 5*; het is Werner's verdienste, op deze trek met nadruk te hebben gewezen; cf. zijn *Entstehung des christlichen Dogmas*, 1941, S. 373 f.

[2]) Ath. *Or. I c. Ar. 6.*

[3]) Ath. *de synod. 15.*

[4]) Het duidelijkste wordt men zich daarvan bewust wanneer men de voorstellingen omtrent de Heilige Geest nagaat; b.v. Novatianus, *de trin.* 7, de pneumatomachen. Ook Origenes accentueert het geschapen zijn van de Heilige Geest (Epiphanius, *haer.* 64, 5: *καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κτιστὸν εἰσηγήσατο*; vgl. Koetschau, *Origenes Werke* V, 52, naar aanleiding van *De princ.* I, 3, 3). Men dient voor ogen te houden met welke moeilijkheden een Christelijke theologie te kampen had, die tegen een niet-Christelijke

Geest voor Arius tot de hemelse hofhouding, en hebben de roeping het werk des Vaders onder de heiligen te volbrengen; en in de derde plaats, omdat een opgenomen worden in de hemelse scharen in de oeconomische lijn lag. Dat Arius geen vast gefundeerde en wel ontwikkelde triniteit heeft, kan hem niet verweten worden; alleen in de theologie van Origenes was iets dergelijks te vinden; en de moeite die het de Cappadociërs heeft gekost om tot een enigermate bevredigende triniteitstheologie te geraken kan een gezonde waarschuwing zijn, dat men zeker in het begin van de vierde eeuw hier nog weinig mag verwachten. Alles was nog te zeer in beweging; Nicea zelf heeft het trinitarische probleem niet aangevat.

De Logos, die de Zoon is, is niet eeuwig. Dat er een tijd was dat hij niet was, is in de anathematismata van het Nicaenum uitdrukkelijk veroordeeld. Inderdaad liep hier de scheidingslijn tussen de theologie van de Alexandrijnse bisschop en de priester van de Baucaliskerk. Maar de Logos is daarom nog niet als een der andere schepselen: niet zozeer omdat niemand tot zijn hoogten van goddelijkheid is gestegen, als wel omdat hij geen volledig mens is geweest. Want Christus heeft geen menselijke ziel bezeten; in plaats daarvan had hij de (geschapen) Logos in zich. Met andere woorden: bij Arius vinden wij een voorstelling, die later via Apollinaris van Laodicea in het monophysitisme tot bloei zou komen. Arius zag Christus als

---

theologie en kosmologie met de middelen van diezelfde theologie en kosmologie moest strijden. Men mag het een verdienste van Athanasius noemen, dat hij op dit punt scherper zag dan de meeste van zijn tijdgenoten en klare formules heeft gevonden om het besef, dat het Christendom een andere weg was en geheel anders de verhouding van God en wereld zag, tot uitdrukking te brengen. Hoe weinig ,,Athanasiaans'' Origenes denkt, hoe anders hij de verhouding van God en schepsel ziet dan de Alexandrijnse theologie van de vierde eeuw, kan blijken *De princ.* I, 3, 5: *ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστίν, ἐλαττόνως δὲ παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά (δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ πατρός), ἔτι δὲ ἡττόνως τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διικνούμενον ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἡ δύναμις τοῦ πατρος παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, πλείων δὲ ἡ τοῦ υἱοῦ* (sc. *δύναμις*) *παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια.* – Dit kosmologisch-trinitarisch beeld, waarin de bekende dubbelzijdigheid van het Origenistische systeem klaar tot uitdrukking komt, is mogelijk geworden door het laat-antieke kosmologische beeld, waarin de werkelijkheid gestructureerd werd door de polariteit van God en stof; de ,,ruimte'' tussen deze polen bestaat in de verhouding van goddelijkheid en stoffelijkheid, scheppingskracht en geschapenheid, actualiteit en potentialiteit. – En zomin Origenes' trinitarische constructie (waarin de geschapenheid een integraal moment is) daarom voor de wijsgerige theologie van zijn tijd onaanvaardbaar was, evenmin is het feit, dat Arius een geschapen wezen in de triniteit opneemt, op zichzelf heterodox of voor het bewustzijn van zijn tijdgenoten kwetsend.

een wezen, ontstaan doordat de Logos vlees heeft aangenomen.

Het is merkwaardig, dat in de eerste phasen van de Ariaanse strijd, dat wil zeggen in de eerste helft van de vierde eeuw, deze trek in de Ariaanse Christologie vrijwel onopgemerkt is gebleven. De enige, die er zo vroeg aandacht aan besteedt, is Eusthatius van Antiochië, wiens gedachten echter weinig zijn doorgedrongen tot het bewustzijn van zijn tijdgenoten. Pas in de tweede helft van de vierde eeuw, wanneer Apollinaris van Laodicea zijn leer aangaande de vleeswording des Woords heeft verkondigd en hij en zijn aanhangers er een actieve propaganda voor voeren, herinneren de theologen zich, dat Arius iets dergelijks geleerd had. In het eerste van de twee ten onrechte op Athanasius' naam staande tractaten tegen Apollinaris wordt gesproken van de vergeefse sofismes der Arianen, ,,die menen, dat de Heiland alleen vlees heeft aangenomen, waardoor zij goddeloos het begrip van het lijden toepassen op de boven het lijden verheven godheid''. [1]) Het schijnt, dat Athanasius aan deze eigenaardigheid van de Ariaanse Christologie geen aandacht heeft besteed. Ten hoogste zou men kunnen denken aan zijn Tomus ad Antiochenos, het verslag van de Synode te Alexandrië in 362, waarin zonder dat namen worden genoemd de Apollinaristen worden bestreden. [2]) Maar aan het Arianisme besteedt hij in dit verband geen aandacht [3]), wat des te merkwaardiger is, omdat hij hier een ongezochte gelegenheid zou hebben gehad, het Arianisme te bestrijden en ook in deze tijd de Arianen de menselijke ziel in Jezus Christus loochenden.

Des te duidelijker spreekt Epiphanius over de eigenaardige Ariaanse constructie van de in het vlees gekomene: de Arianen ,,loochenen ook dat hij een menselijke ziel heeft aangenomen... Want zij belijden, dat hij waarachtig vlees van Maria heeft ontvangen, en al

---

[1]) Pseudo-Athan. *Contra Apollinarium* I, 15; MG 26, 1121A.

[2]) Cf. c. 7 (MG 26, 804 B): *ὡμολόγουν ... καὶ τοῦτο, ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδ' ἀναίσθητον, οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ Σωτήρ. Οὐδε γὰρ οἷόν τε ἦν, τοῦ κυρίου δι' ἡμᾶς ἀνθρώπου γενομένου, ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ, οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ σωτηρία γέγονεν.*

[3]) Dat Athanasius bezwaar had tegen de achtergrond van deze Ariaanse eigenaardigheid, kan wel worden vastgesteld; cf. *Or. I c. Ar.* 45; *Or. III c. Ar.* 30; op laatstgenoemde plaats heet het: *ἄνθρωπος δὲ γέγονε* (sc. *ὁ Λόγος*), *καὶ οὐκ εἰς ἄνθρωπον ἦλθε κτλ.* Dit wordt gebruikt als argument tegen de mening, dat gelijk de Logos vroeger tot de heiligen kwam, Hij zo ook tot Christus is gekomen; Christus heeft het vlees niet (als een kleed) aangenomen, maar hij is mens geworden. – In dit zelfde hoofdstuk (III, 30) tekent Athanasius met nadruk aan, dat de Heilige Schrift het woord ,,vlees'' gebruikt om ,,mens'' te zeggen.

wat in de mens is, behalve een ziel; om u, wanneer ge hoort van honger, dorst, vermoeidheid, reizen, zweet, slaap, toorn, en ge zegt dat hij dit nodig had wegens de menswording, – om u dan te kunnen zeggen, dat vlees op zichzelf dit niet bewerkstelligt, tenzij het een ziel heeft. [1]) Immers, in werkelijkheid staat het zo: wat, zeggen zij, betekent het anders dan dat zijn *godheid* zo moest doen, opdat zij, wanneer zij zeggen dat zijn godheid iets van node had, kunnen laten zien dat hij vreemd is van het Vaderlijk wezen." [2]) De betekenis van deze argumentatie zal later ter sprake komen. [3]) – In deze tijd, de tweede helft van de vierde eeuw, wordt dit Ariaanse „monophysitisme" van verschillende zijden ons bevestigd: door Gregorius van Nazianze [4]), Hilarius [5]), Pseudo-Athanasius [6]). Dan ontdekken wij echter ook bij Arius zelf deze gedachte, en wel reeds in het begin van de strijd: zo in zijn belijdenis voor Constantijn, waarin hij zegt te geloven in Christus, de nedergedaalde en vlees aangenomen hebbende en geleden hebbende etc. [7]) En van de latere Ariaanse documenten is geen zo duidelijk op dit punt als de Confessie van de Arianiserende bisschop Eudoxius van Constantinopel († 370), waarin gesproken wordt van Christus als vlees, maar niet mens geworden. [8])

---

[1]) Soortgelijke voorstellingen bij Apollinaris: Christus' vlees *οὐ κινεῖται ἰδιαζόντως*, bij Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl. 1906, S. 268, Anm. 2.

[2]) Epiph., *haer.* 69, 19. – Volgens Epiph. *ancor.* 33 is deze loochening van de menselijke ziel in Christus een eigenaardigheid van Lucianus' school.

[3]) Het Nicaenum stelt ons ook op dit punt voor raadsels. In de belijdenis van Eusebius van Caesarea, volgens hemzelf (*epist. ad par.* 1 en 4) grondslag van het symbool van Nicea, staat: *τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον, καὶ παθόντα κτλ.* Maar het Nicaenum vervangt *ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον* door *ἐνανθρωπήσαντα*, hetgeen ook beter met het Westerse karakter van de formule overeenstemt. Volgens H. M. Gwatkin, *Studies of Arianism*, 2. ed. 1900, p. 45, zou deze wijziging anti-Ariaans zijn. Maar Eusebius spreekt in zijn brief nergens over deze, in geval van polemiek toch uitermate belangrijke verandering; ook elders heb ik geen reden voor de wijziging aangegeven gevonden. De oudere belijdenisformules spreken meestal over vleeswording of geboorte; uitdrukkingen, die wegens hun schriftuurlijkheid voor de hand liggen. Van menswording spreekt het symbool van de *Constit. Apostol.*, bij *Hahn*, § 9.

[4]) *Ep.* 101, 7.

[5]) *De trin.* X, 15.

[6]) Hierboven, blz. 386, aant. 1.

[7]) *Hahn*, § 187; *Urk.* 30, § 2–4. – De op laatstgenoemde plaats voorkomende lezing *σάρκα ἀναλαβόντα* verdient de voorkeur boven de in oudere uitgaven aanvaarde lezing *σαρκωθέντα.*

[8]) *Hahn*, § 191. – Het vervolg van deze belijdenis doet de bedoelingen van de Ariaanse Christologie doorschemeren: *οὔτε γὰρ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνείληφεν, ἀλλὰ σὰρξ γέγονεν, ἵνα διὰ σαρκὸς τοῖς ἀνθρώποις ὡς διὰ παραπετάσματος θεὸς ἡμῖν χρηματίσῃ· οὐ δύο φύσεις, ἐπεὶ μὴ τέλειος ἦν ἄνθρωπος* (Apollinaristisch)· *ἀλλ' ἀντὶ ψυχῆς θεὸς ἐν σαρκί· μιὰ τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις·*

Als laatste eigenaardigheid moet gewezen worden op het veranderlijke karakter van de Logos. ,,Van nature is gelijk allen zo ook de Logos zelf veranderlijk, maar door zijn eigen verkiezing blijft hij goed zolang hij wil; wanneer hij echter wil, kan hij zich veranderen gelijk ook wij, daar hij veranderlijk van nature is. Immers daarom heeft God, die van te voren wist dat hij goed zou zijn hem van te voren deze heerlijkheid gegeven, die de mens later uit zijn deugd zou bezitten; en daarom heeft God op grond van de werken die Hij voorzag hem nu zodanig laten worden." [1]) In voorzichtiger bewoordingen gesteld blijkt deze overtuiging ook uit zijn eerste belijdenis: Arius gelooft in Christus, ,,het door zijn eigen wil een onveranderlijk en onwisselbaar volkomen schepsel Gods" (*ὑποστήσαντα ἰδίῳ θελήματι ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον.* [2])). Mogelijk is dat behoedzaam geformuleerd; oneerlijk is het in ieder geval niet, integendeel, hierop komt het voor Arius aan, naar ik later uiteen hoop te zetten. De Logos heeft zich een onveranderlijke habitus verworven, van nature bezit hij er geen. Alleen God is onveranderlijk van nature: ,,wij kennen één God, alleen... onveranderlijk". [3])

Daarmede zijn de belangrijkste bouwstenen van de Ariaanse Christologie opgesomd. Bijzonder origineel zijn zij niet, ook niet in hun samenstelling. Arius blijkt een trouw leerling van Lucianus van Antiochië te zijn geweest, die op zijn beurt de bewerker is geweest van het dynamisme van Paulus van Samosate. Lucianus had het reeds door Paulus met Origenistische trekken versierde beeld van Christus, dat hij aan het oude dynamisme ontleende, er niet duidelijker of bruikbaarder op gemaakt; en ook het ,,systeem" van Arius is verre van klaar. Het is bij nader toezien een merkwaardig mengsel van uiteenlopende bouwstijlen: een dynamistische onderbouw op bepaalde oer-Christelijke gegevens, daarop een scheef Origenisme in verschillende zelf al scheve interpretaties. Maar dat verklaart niet de ontzaglijke uitwerking, die het conflict met Alexander van Antiochië heeft gehad, de tegenover deze apert zwakke wetenschappelijke constructie abnormaal grote aanhang, die een groot deel van de vierde eeuw en een groot deel van het Romeinse rijk in beroering

---

παθητὸς δι' οἰκονομίαν· οὔτε γὰρ ψυχῆς ἢ σώματος παθόντος τὸν κόσμον σώζειν ἐδύνατο. – De belijdenis is merkwaardig om haar verbinding van Ariaanse (Christus *τὸ ἐξαίρετον καὶ πρώτιστόν ἐστι τῶν κτισμάτων*) en Apollinaristische trekken.

[1]) Thalia; Ath. *Or. I c. Ar.* 5.

[2]) *Hahn,* § 186.

[3]) Ibid.

heeft gebracht. Hoe moet dan deze Christologie geïnterpreteerd worden? De meningen zijn daarover ver uiteengegaan; het is niet boud, het Arianisme het zorgenkind van de dogmenhistorie te noemen, wanneer men ziet hoe verschillend de pogingen tot verklaring zijn uitgevallen.

R. Seeberg [1]) ziet in het Arianisme uitsluitend een theoretische belangstelling werkzaam. Religieuze motieven, meent hij, kent Arius niet; de enige maatstaf voor de religieuze kennis zou hem de logica zijn geweest. Arius de rationalist dus. Een zeker recht heeft deze opvatting stellig: er zijn rationalistische trekken te over aan te wijzen in het Arianisme. Ontbreken ze trouwens bij Athanasius? Wel moet men aantekenen, dat Arius dan een even slecht logicus als Christoloog is geweest; en voor zijn Christologie heeft Seeberg geen goed woord over. Logisch is de dubbele Logos, de niet wezenlijk verbonden ongeschapen en geschapen Woorden, een dubieus geval; men zou ook kunnen denken aan de merkwaardige manipulaties met het begrip „onveranderlijkheid", waarover hierna nog gehandeld zal worden.

Harnack [2]) is voorzichtiger in zijn oordeel. Hij vindt in Arius' Christologie twee disparate gedachtenreeksen. In de eerste plaats ontdekt hij bij Arius een Christus, die zich tot godheid ontwikkelt en na harde strijd zijn volkomenheid verwerft; ten tweede een Christus van kosmologische aard, een louter metaphysisch wezen, ontstaan uit de tegenstelling tussen de ene, onuitsprekelijke en oneindig verre God en de creatuur. Ook dat is niet onjuist; beide trekken zijn bij Arius terug te vinden. Maar men dient bij de beoordeling te bedenken, dat voor de antieke Christologie Christus steeds ook een kosmologische betekenis heeft: Athanasius' tractaten Contra gentes en De incarnatione Verbi nemen telkens weer kosmologische speculaties op. Op zichzelf is deze vermenging van religieuze motieven met kosmologische belangen niet gewichtig, wel de wijze waarop dat geschiedt. Als Harnack – wat moeilijk te bestrijden is – gelijk heeft, dan heeft Arius uit de school van Lucianus een in wezen niet-Origenistisch, maar een aan het Origenisme gelijkwaardig antwoord op het zwaarste probleem van het Griekse theologische denken ontvangen: een antwoord op de vraag naar de verhouding van God en wereld; en hij heeft naar zijn vermogen deze twee vragen: de verhouding God-wereld, en het heil, geïntegreerd.

---

[1]) *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, 2. Aufl. 1910, S. 23 f.

[2]) *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, 5. Aufl. 1931, S. 220 ff.

Is daarmee nu alles gezegd? Martin Werner [1]) vindt van niet. Hij ziet in de Ariaanse Christologie een laatste poging om de in het begin van de vierde eeuw zeer problematisch geworden oer-Christelijke engel-Christologie met behulp van begrippen en voorstellingen, aan de speculaties over de Logos ontleend, te redden. De rationalistische trekken in Arius' Christologie zouden dan de aankleding zijn van een zelf niet uit rationalisme geboren beeld van Christus.

Daarmee is mijns inziens een nuttige correctie op de wel zeer simpele voorstelling van zaken door Seeberg gegeven. Zeker: bij Arius treft men rationalistische trekken aan, en bij zijn leerlingen nog meer. De stellingen, die Epiphanius ons mededeelt van Aëtius, na Arius' dood de theologische drager van zijn erfenis, bevestigen ons oordeel van rationalisme. [2]) Toch zij men voorzichtig met deze qualificatie ten aanzien van Arius; het is trouwens niet alleen op dit punt de vraag, of men met dit etiket veel kan beginnen. In de eerste plaats kan men zich het beeld van Christus, dat achter de Ariaanse gewrongenheden zichtbaar wordt, beter voorstellen dan b.v. het Athanasiaanse, en die groter duidelijkheid – die op zichzelf nog allerminst rationalisme behoeft te zijn – leidt wel gemakkelijk tot rationalisatie. En in de tweede plaats brengt een polemiek, die redelijke bewijzen wil geven, altijd rationalisatie en rationalistische argumenten pro en contra. Zij zijn de scherpste wapenen – en wat wij van de Arianen weten is vrijwel alles geput uit de polemiek – men denke aan de wonderlijke argumentatie der Arianen ten behoeve van het bewijs ener geringere goddelijkheid van Christus uit het lijden van het vlees. Maar dankt het Arianisme zijn uitbreiding aan dit rationalisme? Waren Arius' aanhangers zo gevoelig voor de rationalistische drogredenen, die hij of Aëtius in de strijd ten beste gaven?

Er waren kringen onder het gehoor van Arius, die, wanneer men al niet mag veronderstellen dat zij door de kracht van zijn argumenten bekeerd zijn geweest, in ieder geval theologisch voldoende onderlegd waren om ze te volgen. De geëxcommuniceerde pastoor van de Baucaliskerk heeft na zijn breuk met Alexander steun gezocht en gevonden bij verschillende vooraanstaande bisschoppen, in de eerste plaats bij oude mede-studenten, de *συλλουκιανισταί*, van wie hij in zijn brief aan Eusebius van Nicomedië gewaagt [3]); deze was trouwens zelf de belangrijkste en actiefste onder hen – het heeft

---

[1]) *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 1941, S. 372.

[2]) *Haer*. 76, 10.

[3]) *Urk*. 1, § 5.

hem zijn veroordeling te Nicea bezorgd, en Athanasius aan zijn scheldwoord „Eusebianen" geholpen ter aanduiding van Arius' partijgangers. Dan heeft hij gehoor gevonden onder links-Origenisten als Eusebius van Caesarea, die zich in het begin van de strijd uit theologische en kerkpolitieke overwegingen het lot van de verbannene heeft aangetrokken. Voor hem was de voorstelling van een goddelijk schepsel – mits dat maar niet was als een der andere schepselen – beter aanvaardbaar dan de constructie van de grootkerkelijke theologie der Alexandrijnse bisschoppen (en van het verwante Rome); bij de lectuur van Eusebius' geschriften tegen Marcellus van Ancyra heeft men het gevoel, dat de auteur over het hoofd van Marcellus heen zich richt tegen de Sabelliaanse consequenties van het Athanasianisme. En kerkpolitieke belangen zullen in het bondgenootschap tussen Arius en zijn bisschoppelijke begunstigers van belang zijn geweest. Het was Eusebius van Caesarea niet onwelkom, de machtige concurrent in de Egyptische hoofdstad, wiens invloed ook naar Palestina uitging, waarop Eusebius ook het oog gericht hield, door een betichting van ketterij te kunnen compromitteren. Van Arius' kant is het begrijpelijk, dat hij bij zulke mensen steun zocht; hun invloed was niet gering, en zij bezaten kostbare verbindingen met het keizerlijk hof. En hij vond bij hen gehoor, omdat zij – als medeleerlingen van Lucianus – een gemeenschappelijke geestelijke afkomst bezaten of, als in het geval van Eusebius van Caesarea, een gemeenschappelijke afkeer van de Alexandrijnse theologie hadden (van een gemeenschappelijk Origenisme kan niet gesproken worden, Arius was geen Origenist). In deze gecultiveerde en geletterde kringen kunnen Arius' rationalistische overwegingen begrepen en zelfs met een zekere sympathie begroet zijn. Maar Arius heeft ook elders verbindingen gezocht en gevonden. Want voor de grote bisschoppen behoefde hij zijn Thalia niet te schrijven, en hij zal hun zijn volksliedjes wel niet voorgezongen hebben. Voor hen waren de geleerde brieven bedoeld, de droevige klanken van de gekrenkte onschuld, de theologische gesprekken waarvoor Alexander uitdrukkelijk waarschuwt. [1]) Maar wie moesten dan de Thalia lezen en de molenaarsliedjes zingen? Dat kunnen alleen leken geweest zijn – en zij, die de beschaving der wereld verachtten: de bewoners der woestijn, de asceten.

Men mag ook de afkomst van de ketter niet uit het oog verliezen.

---

[1]) *Urk.* 14, § 2, 7–9.

Hij is voortgekomen uit de kring van de Meletianen; en dat verplaatst ons naar de duistere tijden van de in 303 begonnen vervolgingen, die in 305, na het terugtreden van Diocletianus, onder Galerius en Maximinus Daja na een korte inzinking steeds scherper vormen aannamen. [1]) In het begin van de vervolging was Petrus, de bisschop van Alexandrië, in veiligheid gebracht, naar het in deze tijd althans in clericale kringen algemeen aanvaarde beginsel, dat de clerus voor vervolging moest vluchten. [2]) Hij was niet de enige, die zich schuil hield. Maar in Egypte, toch al het klassieke land van pneumatici en asceten, herhaalde zich wat voor meer dan een halve eeuw in Africa was gebeurd: de pneumatici, zoekers van het martyrium, kregen vrij spel in de verweesde gemeenten. Temidden van de verwarring trad Meletius op; hij was bisschop van Lycopolis in de Thebais en na Petrus de belangrijkste kerkelijke leider; hij is iets als Petrus' eerste assistent geweest. [3]) Hij visiteerde ijverig in het stuurloos geworden kerkelijke gebied en ordineerde er priesters en diakenen. Tot in Alexandrië toe werkte hij, en werd daar bijgestaan door een zekere Isidorus en onze Arius. Tijdens deze activiteit moet hij gearresteerd zijn en tot dwangarbeid in de Palestijnse mijnen veroordeeld; vermoedelijk heeft hij in de gevangenis zijn twee helpers tot priester gewijd (einde 305). – Omstreeks deze tijd werden de vervolgingen tijdelijk minder heftig, en vele afvalligen begeerden weer tot de kerk te komen. In grote getale wendden de berouwvollen zich tot de geloofshelden, de confessoren, die hen krachtens hun pneumatische volmacht tot zondenvergeving weer in de gemeenten konden opnemen en van die bevoegdheid ook gebruik maakten. Maar daarmede kwam, juist als ten tijde van Cyprianus, de vraag naar de competentie op: moet de canoniek juist geordineerde priester de bevoegdheid tot de zondenvergeving en het herstel in de gemeente hebben, of de confessor, de pneumaticus? Met een duidelijkheid, die niets te wensen overliet, heeft Petrus in zijn Epistula Canonica zijn standpunt weergegeven. In deze brief, merkwaardige pendant van Cyprianus' De lapsis, maar scherper en clericaler, trachtte hij orde te scheppen en wel door: A) te weigeren, het recht der confessoren tot hun optreden te erkennen, B) het zoeken van het martelaarschap te veroordelen, C) te bepalen dat tijdens de vervolging

---

[1]) De beschrijving van de oorsprong van Arius' conflict met Alexander voornamelijk naar H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, III, S. 89 ff.

[2]) Vgl. hierover J. J. Thierry, *Tertullianus' De fuga in persecutione*, 1941, blz. 16–39.

[3]) Epiphanius, *Haer.* 68, 1.

afgevallen priesters, die evenwel naderhand door het martyrium hun schuld hadden geboet toch afgezet moesten blijven, en D) de vlucht voor de vervolging wettig te noemen en de clerus ertoe te verplichten.

Dat was tenminste duidelijke taal. Maar het eerste resultaat was een felle oppositie; zij is naar het (weliswaar verwarde) bericht van Epiphanius tot in de Palestijnse mijnen doorgedrongen. [1]) Onder de dwangarbeiders kwam verdeeldheid; de meerderheid schaarde zich achter Meletius, de leider van de oppositie, een minderheid bleef Petrus trouw. Na zijn terugkeer uit zijn gevangenschap trad Meletius als organisator van de tegenstand op; omstreeks 325 telden de Meletianen acht en twintig bisdommen. [2]) Dat is niet gering; en het is dan ook te begrijpen, dat men te Nicea in dat jaar tegen deze mensen maatregelen moest treffen. Uit het desbetreffende document blijkt, dat men evenwel zeer voorzichtig te werk is gegaan; ,,onverdiend'', heet het, maar het kon wel wezen, dat de politiek van Constantijn in dit opzicht genade voordeliger vond dan recht.

In deze strijd tussen Meletius en Petrus is Arius enige malen van partij veranderd. Na Petrus' terugkeer heeft hij zich met hem verzoend; maar toen de bisschop de Meletiaanse doop ongeldig verklaarde, heeft hij weer met hem gebroken. Evenwel is hij onder Petrus' opvolger Achillas – Petrus is in 311, bij het laatste opflikkeren van de vervolgingen, de marteldood gestorven – weer tot de grote kerk teruggekeerd. Hij is toen ook opnieuw, ditmaal vanwege de Alexandrijnse bisschop, tot priester gewijd, en pastoor van de Baucaliskerk geworden – deze kerk had (als andere Alexandrijnse kerken) de eigenaardigheid, dat zij niet viel onder de jurisdictie van de bisschop. Mogelijk heeft juist deze status van zijn kerk tot Arius' val bijgedragen. – Achillas' opvolger, Alexander, heeft hem in het begin van zijn episcopaat hoog geschat.

Oorsprong en verloop van het conflict tussen Arius en Alexander zijn zeer onduidelijk. De belangrijkste gegevens zijn de volgende. Er is de zeer tendentieuze brief van Constantijn aan Alexander en Arius, waarin de keizer terwille van de vrede op weinig tactvolle wijze het conflict kleineert; men kan er in ieder geval uit concluderen, dat een exegetische controverse bij de oorsprong een rol heeft gespeeld. [3]) Verder hebben wij de (reeds genoemde) mededeling van Epiphanius over de onafhankelijkheid der Alexandrijnse priesters,

---

[1]) *Haer.* 68, 1–3.

[2]) Ath., *Apol. c. Ar.* 71.

[3]) *Urk.* 17, § 6; de desbetreffende tekst was Prov. 8, 22–31 (*Urk.* 8, § 4).

die in hun eigen kerk naar eigen inzicht mochten leren. [1] Vervolgens is er het bericht van Socrates, dat Arius aan Alexander neiging tot Sabellianisme heeft verweten. [2] En ten slotte bezitten wij de aantekening, dat Meletius Arius heeft aangeklaagd en wel wegens zijn leer. [3] Op grond van deze gegevens is het niet onwaarschijnlijk, dat de directe aanleiding (zeker niet de eigenlijke oorzaak) een controverse is geweest over Prov. 8, 22–31 – een beruchte „Ariaanse" tekst –, dat na het uitbreken van de twist Arius zijn mening tegen de wens van Alexander openlijk heeft voorgedragen, en dat de Meletianen hier een voortreffelijke aanleiding zagen om de renegaat ten val te brengen. Dat is hun gelukt, al heeft Alexander in het begin geaarzeld, de zaak publiek te maken en Arius te excommuniceren. Over deze excommunicatie (± 319) geeft Alexanders brief aan de bisschoppen bericht. [4]

Er blijven vele raadsels betreffende deze eerste phase van het conflict over; het belangrijkste echter voor ons is duidelijk: Arius stamt uit de kring der confessoren rondom Meletius. In deze richting wijst ook het karakter van Arius' eigen aanhang: de richting van de pneumatici, de asceten. Alexander beklaagt er zich over dat Arius' aanhangers opstootjes tegen hem verwekken door middel van wanordelijke vrouwen, die hij heeft bedrogen. [5] Deze wild geworden nonnen, ook elders door Alexander vermeld en euphemistisch weinig in aantal genoemd [6], worden ook door Epiphanius vermeld, die het getal zevenhonderd noemt. [7] Trouwens, ook een andere klacht van Alexander over het optreden van de Arianen herinnert aan de houding van de confessoren. [8]

---

[1] *Haer.* 69, 2. [2] *h.e.* I, 5.

[3] *Haer.* 69, 2, 3. – Het gehele bericht van Epiphanius kan in deze vorm bezwaarlijk juist zijn. Reeds onder Petrus (gest. 311) heeft Meletius met hem gebroken en een eigen kerk georganiseerd (Athan., *apol. c. Ar.* 59). Weliswaar is Meletius te Nicea met zachtheid behandeld (*Urk.* 23, § 6), maar de uitdrukking: οὔπω . . . τὰ κατὰ τὸν Μελέτιον εἰς ἔχθραν ἀτοπίας ἐλήλακε, is te sterk. Dat Meletius niet geanathematiseerd is, strookt met Constantijn's wens, te Nicea zo weinig mogelijk slachtoffers te maken.

[4] *Urk.* 4 B. – Het jaartal 319 is een gissing. Opitz dateert de brief van Alexander op dit jaar, en Arius' veroordeling moet eraan vooraf zijn gegaan. De chronologie tussen 311 en 325 is zeer onduidelijk.

[5] *Urk.* 14, § 5. – Een duidelijk beeld kan op grond van de korte aanduidingen van Alexander niet worden getekend. Volgens Epiphanius (*haer.* 69, 3) heeft Arius een aanhang verzameld buiten weten van Alexander, daarop is van Meletiaanse zijde de aanklacht gevolgd. Heeft mogelijk hierbij de afgunst op een concurrerende ascetengroep een rol gespeeld? [6] *Urk.* 14, § 58.

[7] *Haer.* 69, 3. – Epiphanius spreekt hier steeds van een grote aanhang.

[8] *Urk.* 4, § 59, waar Alexander zich beklaagt over de Arianen, die het Christendom openlijk verscheuren, maar ἐπὶ δικαστηρίων ἐπιδεικτιᾶν φιλοτιμουμένους – typerend voor de houding van de confessoren.

Waar vinden wij verder Ariaanse activiteit? Athanasius deelt mede, dat zij ook in de woestijn, de woonplaats der asceten, hun leer trachten te verbreiden [1]); ook de kloosters zijn voor hen niet veilig. „Er zijn Arianen, die de kloosters rondgaan om geen andere reden dan om de onnozelen van ons (namelijk Athanasius) af te wenden en te bedriegen. Er zijn er ook, die allerminst als Arius denken, naar zij beweren, maar toch met de Arianen samenkomen en op een en dezelfde plek met hen bidden.'' [2]) Wij zullen ons dat wel zo moeten voorstellen, dat coenobitische monniken op bepaalde tijden samenkwamen en het dogmatische onderscheid niet scherp gevoelden, omdat hun levensgevoel met dat der Arianen overeenstemde. Men kan uit deze opmerking opmaken, dat in de kloostergemeenschappen een Ariaanse Christologie gemakkelijk ingang kon vinden, er een gunstige voedingsbodem vond. Athanasius heeft het trouwens ook nodig geacht, in een afzonderlijk geschrift zich tot de monniken te wenden om hen in te lichten over de misdaden, door de Arianen tegen hun stand begaan [3]); is het te stoutmoedig, te veronderstellen, dat dit geschrift niet zozeer uit een overmaat van haatgevoelens bij Athanasius is geboren, maar dat het voor hem van belang was, de monniken de droeve geschiedenis der Arianen voor te houden ter waarschuwing, voor deze schurken geen sympathie te hebben?

Het Arianisme heeft zich snel verbreid [4]), reeds in de vroegste stadia van de strijd, en niet alleen onder de grote bisschoppen, de studiegenoten, de politieke vrienden. Maar ook elders, onder het gewone volk, waaruit trouwens de asceten merendeels zijn gerecruteerd; in de ascetische litteratuur is trouwens een streven te

---

[1]) *Ep. ad Luciferum* II, MG 26, 1186 A: quid enim non faciunt Ariani? Itinera observant, curam habent de proficiscentibus et exeuntibus ex civitate; naves quaerunt, *eremias gyrant*, domos perturbant, concutiunt fratres, singulis negotia concinnant. Het betreft hier dus een uitgebreide, alle levensterreinen omvattende propaganda. Het komt mij voor, dat naar deze zijde het beeld, dat Athanasius in de *Historia Arianorum* ontwerpt, gecorrigeerd, althans aangevuld moet worden.

[2]) *Ep. ad monachos*, MG 26, 1188 A.

[3]) *Historia Arianorum ad monachos*; Opitz, *Athanasius Werke*, II, 1; S. 183–230.

[4]) Epiphanius, *haer.* 69, 2 zegt, dat Arius een vuur ontstak, dat heel het Romeinse rijk aangreep, maar vooral het Oostelijke gebied. Aldus ook Hilarius, *De trin.* VI, 1. M. Werner (*Entstehung*, 381, Anm. 44) schijnt deze uitlatingen te betrekken op de verbreiding van het Arianisme terstond na het uitbreken van het conflict. Nodig is dat evenwel niet. Epiphanius en Hilarius kunnen heel goed doelen op de inderdaad enorme ontwikkeling van het Arianisme in de loop van de vierde eeuw. Ook dan echter is het van belang, dat het Arianisme een zo grote weerklank vond.

bespeuren, de asceet als de man van het volk voor te stellen. [1]) Epiphanius bericht, dat na 325 de Meletianen met de Arianen gemene zaak hebben gemaakt. [2]) De gemeenschappelijke druk zal hen dichter bij elkaar hebben gebracht, maar uit Epiphanius' bewoordingen krijgt men de indruk, dat dit samengaan niet alleen politieke gronden heeft gehad. [3]) – Dan zijn er de Donatisten, die in Christologicis met Arinisme besmet heten [4]): wederom een ascetisch gezinde, pneumatische en rigouristisch gezinde kring. [5]) – Ook in Klein-Azië, het beloofde land der ketterijen, maar speciaal der pneumatische, ascetische en rigouristische secten, treffen wij Arianen aan [6]); en zij hebben er onder het gewone volk gewerkt. Socrates weet te berichten van een Ariaanse bisschop Selinas, die zowel Grieks als Phrygisch sprak en zich bij zijn preken van beide talen bediende – een uitzondering, die Socrates dan ook waard vond te vermelden. [7]) En, gelijk gezegd, het gewone volk is de bodem van het ascetisme. Ook van de asceet Hieracas wordt met nadruk vermeld, dat hij, hoewel hij het Grieks volkomen machtig was, toch in de taal van zijn volk, het Koptisch, heeft geschreven. [8])

---

[1]) Vgl. het door Reitzenstein (*Historia Monachorum und Historia Lausiaca usw.* 1916, S. 18, Anm. 1) gegeven citaat uit de *Apophthegmata patrum*; ook Antonius' metgezel Paulus wordt voorgesteld als de simpele Egyptische boer. – In dit opzicht herinnert het Christelijke ascetenideaal aan dat der Cynici.

[2]) *Haer.* 68, 6. – Ook Athanasius heeft herhaaldelijk op dit samengaan gewezen: *Apol. c. Ar.* 71; *ep. encycl. ad episc. Aegypti et Libyae* 21 (MG 25, 587 C).

[3]) Epiphanius zegt: *καὶ οἱ πλείους μὲν ἤδη ἐχράνθησαν τῇ τοῦ Ἀρείου κακοπιστίᾳ, ἀπὸ τῆς πίστεως ἐκτραπέντες, ἐν τούτοις τοῖς χρόνοις· τινὲς δὲ εἰ καὶ ἔμειναν ἔχοντες τὴν ἀληθινὴν πίστιν, ἔχουσι μέν, οὐ μὴν δὲ εἰσὶν ἀπηλλαγμένοι τῆς βορβορώδους ῥυπαρίας, διὰ τὴν πρὸς τὸν Ἄρειον καὶ Ἀρειανοὺς κοινωνίαν.* Er zijn dus twee soorten Meletianen: die Arius' leer aannemen, en die het niet doen; m.a.w. niet alleen politiek, maar ook in dogmatisch opzicht gevoelden bepaalde Meletianen zich met de Arianen verbonden.

[4]) Naar Werner, *Entstehung*, 381, Anm. 46. Ik heb deze aantekening van Werner niet kunnen verifiëren; de opgegeven plaats is onjuist.

[5]) Over de ascetische en pneumatische gezindheid van de Donatisten vg. de gegevens bij F. van der Meer, *Augustinus de zielzorger* 1949, blz. 101, aant. 28 v. – Over het ascetische karakter van de circumcelliones, Reitzenstein, *Historia Monachorum*, S. 51, f. 196.

[6]) K. Holl, *Gesammelte Schriften* II, S. 247. Hier ook een opsomming der daar bestaande secten: Montanisten, Quartodecimanen, Marcionieten, Encratieten, Novatianen, Messalianen, Arianen, Macedonianen, Apollinaristen – in meerderheid rigouristische groepen. – Nog in 551 heeft Johannes van Ephesus de gebeenten van Montanus, Prisca en Maximilla moeten laten verbranden om de verering hunner reliquieën tegen te gaan.

[7]) *Hist. eccl.* V, 23.

[8]) Epiphanius, *haer.* 76, 3. – Men mag achter dit schrijven in de volkstaal geen nationalisme vermoeden (het onderscheid tussen land en volk kent de monnik niet, cf. Holl, *a.a.O.*, S. 242), maar de behoefte om tot de ongeletterden te spreken. Het ama nesciri en het ama nescire zijn nauw verbonden geweest.

Dat men in zulke kringen te maken heeft met Arianisme in de strenge zin van het woord, zal moeilijk waar te maken zijn. In de eerste plaats moeten wij bedenken, dat in de polemiek van Athanasius en de zijnen zij die anders dachten dan de bisschoppelijke Alexandrijnse theologie gerangschikt plegen te worden onder het ene hoofd: Arianen. En dan zal Werner geen ongelijk hebben, wanneer hij bij deze uitbreiding van een ,,einfache Resonanzwirkung" spreekt. [1]) Maar het lijkt niet gewaagd te veronderstellen, dat de Arianen speciaal onder de asceten en hun bewonderaars weerklank hebben gevonden – en onder hen ook opzettelijk gehoor hebben gezocht.

Het zal dus niet het rationalisme in Arius' theologie zijn geweest, dat het meest aantrekkelijk was. Maar ook is de vraag gerechtvaardigd, of Werner de Ariaanse Christologie voldoende heeft gekarakteriseerd, wanneer hij haar voor een vorm van de oude engel-Christologie in het slecht passend gewaad van de speculatie aangaande de logos houdt. Hij lijkt mij te weinig rekening te houden met enige trekken in Arius' Christologie: namelijk met de gedachte dat de logos veranderlijk is, en met de voorstelling dat in Christus geen menselijke ziel heeft gewoond. Het zijn, meen ik, deze twee trekken, die ons een inzicht kunnen geven in de diepste bedoelingen van de Ariaanse Christologie. Voor een goed begrip van de grote strijd over het Christologisch dogma – en daarmee ook van Arius' intenties – zij zijn theologie in iets breder kader geplaatst.

Vanwaar de heftigheid der beroeringen, gewekt door de excommunicatie van Arius en zijn medestanders, reeds onder Alexander? Men kan denken aan het conservatieve karakter van de pneumatische en ascetische groepen en van de brede kring, welker levensgevoel nog dicht hierbij stond. [2]) Hun lag de theologie van het hoogkerkelijke Alexandrië vrij ver. Die theologie was trouwens de meeste Griekse tijdgenoten nog te machtig; tenminste tot 362, toen Athanasius op de synode van Alexandrië de homoiousianen aanvaardde en daarmee de grondslag voor zijn kerkpolitiek verbreedde, is de Alexandrijnse Christologie in het Oosten tamelijk geïsoleerd geweest. In de constructie van deze theologie, reeds door Dionysius van Alexandrië aanvaard na het ingrijpen van zijn Romeinse naam- en ambtgenoot, door Alexander verdedigd en tot een scherp zwaard geveegd door

[1]) *Entstehung*, S. 381.
[2]) Aldus Werner, *Entstehung*, S. 381.

Athanasius, is centraal de gedachte, dat de Logos als medium van Gods geopenbaarde verlossing volstrekt goddelijk was, dat dus God en Zijn openbaring in schepping en herschepping niet los van elkander te denken zijn, al zijn zij onderscheiden. Het Westen verstond dat gemakkelijker dan het Oosten, waar men veel gevoeliger was voor alles wat naar Sabellianisme zweemde (men denke aan de lotgevallen van Marcellus van Ancyra) dan in het Avondland. [1]) In de Griekse theologie was de Athanasiaanse kerngedachte aangaande de God-Logos zelden zo scherp uitgesproken, al hing zij in de lucht; de theologie van Irenaeus zou men hier kunnen noemen, zij heeft invloed gehad, maar tot een scherp ontwikkelde theologie is zij vóór Athanasius niet geraakt. Het Origenisme was er te machtig, vooral indirect, doordat het verhinderde, dat de theologie de volstrekte goddelijkheid van de Logos leerde. Methodius van Olympus mag gelden als voorbeeld van een niet-Origenistisch theoloog, die evenwel zich aan het Origenisme niet heeft kunnen onttrekken. Het Oosten dacht gematigd Origenistisch, kan men zeggen: dat betekent: enerzijds achtte men de Logos goddelijk, bezittende van de Vader de goddelijkheid [2]), anderzijds hield men eraan vast, dat de Logos als openbaringsmedium gemeenschappelijke trekken met de geschapen wereld vertoonde: trouwens, de gedachte dat, zoals te Nicea is geformuleerd, de Zoon uit het Wezen des Vaders is, kan tot Sabellianisme èn tot subordinatianisme leiden; en in de worsteling van de Cappadociërs om met bewaring van de volstrekte gelijkheid in goddelijkheid der drie hypostasen de bijzondere kenmerken te noemen, gevoelt men nog, hoe de characteristica „ongeboren" en „geboren" eerst in subordinatiaanse gedachtengangen hun zin krijgen. In verschillende nuances tussen een sterke nadruk op het geworden zijn van de Logos en een zwaar accent op zijn eeuwigheid, tussen een man als Eusebius van Caesarea (het kon trouwens nog linkser) en een theoloog als Gregorius Thaumaturgus, zag men de Logos als een middelwezen, niet identiek met God, niet geheel zijn

[1]) Dat betekent niet, dat de bij de Apologeten aansluitende Christologie van de antignostische theologen in het Westen, Tertullianus en Hippolytus modalistisch geweest zou zijn. Tertullianus heeft zich tegen Praxeas, Hippolytus tegen Noëtus en Calixtus gericht, en omstreeks het midden van de derde eeuw karakteriseert Novatianus dynamisme en modalisme als de twee rovers tussen wie Christus is gekruisigd (*de trin.* 30). Het „modalisme" in het Westen is vooral te zien als een Christologie, waarin om soteriologische redenen God en Christus zo nauw mogelijk aaneengesloten worden. Hier was, gelijk ook bij Athanasius, het kosmologisch motief veel zwakker.

[2]) Zo ook in de formulering van Nicea: Christus is ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός.

gelijke, niet geheel gelijk ook met de mens, maar van beide polen der kosmische werkelijkheid iets in zich dragend, als het kruispunt van de van beide polen, God en mens, Schepper en geschapenheid, uitgaande stromingen. De officiële Alexandrijnse theologie, beïnvloed door Rome, waarmee het Egyptische patriarchaat kerkelijk nauwe verbindingen onderhield, stond sedert de dagen van de controverse der beide Dionysii op de uiterste rechtervleugel van de Oosterse theologie; zozeer, dat velen in het Morgenland hier een nieuw geluid hoorden. Dat blijkt wel uit de stroom van brieven, die, toen het conflict tussen Alexander en Arius wereldkundig was geworden, de Alexandrijnse kanselarij bereikten, en uit de moeite, die Alexander zich in verschillende encyclieken getroostte, om zijn theologie en de excommunicatie van Arius en de zijnen te rechtvaardigen.

De grote betekenis van de Alexandrijnse theologie is deze, dat hier een principiële poging is ondernomen om Schepper en schepping, Verlosser en mens duidelijk te onderscheiden. Het Soli Deo Gloria in schepping en herschepping is het grote thema, dat door het werk van Athanasius heen klinkt. Daarmede is een principieel ander accoord aangeslagen dan in het algemene laat-antieke monotheïsme bekend was. Deze laat-antieke monotheïstische kosmologie vatte de totale werkelijkheid op als een structuur, bepaald door de polariteit van God en wereld, vorm en stof, actualiteit en potentialiteit. Dualistisch in de eigenlijke zin van het woord is deze kosmologie niet geweest; de werkelijkheid is niet verscheurd door een eeuwig en tragisch conflict, waarin ofwel de ene ofwel de andere zijde moet winnen; de tragiek ligt ten hoogste in het mensenbestaan, dat, gebonden in de stof, naar zijn bevrijding in het goddelijke smacht. Men zou eerder kunnen zeggen, dat deze tragiek (die trouwens in zich de kiem tot een overwinning van het tragische heeft, boven zichzelf dus uitwijst) de vorm is waarin de mens zich in zijn leven bewust wordt van deze polariteit in de werkelijkheid, waarin God en stof elkaar begrenzen als zijn en niet-zijn of activiteit en passiviteit. In deze kosmologie ligt besloten de overtuiging dat God in de chaos ordent; dat zijn ordenend vermogen als ordenend beginsel, dus in het actuele conflict met de stof, minder is dan Hijzelf; en dat er een rechte weg voert van stof tot vorm, van mens tot God: de mens richt zich op uit de stof naar het goddelijke krachtens de in hem liggende potentie der vormwording, der wezenlijkheid, der redelijkheid, of hoe dit vermogen in de verschillende stelsels ook beschreven mag worden. Hier is het zo, dat het tragische element in het menselijke bestaan, zijn

goddelijke afkomst, tegelijk het verlossende punt is: daardoor blijkt hij de entelechie van het goddelijke in zich te hebben. De ziel is gekluisterd, maar kan vrij worden, omdat zij ziel is. [1])

De parallelie met gedachtengangen uit de antieke Christelijke theologie ligt voor de hand; men kan zeggen, dat zij hun grootse en gevaarlijke bekroning hebben gevonden in het werk van Origenes. Maar tevens ziet men in die oud-Christelijke theologische arbeid, zodra in het heiden-Christendom het probleem van het anders-zijn zich baan breekt, de worsteling ontstaan om dat eigene. Door de arbeid van de Apologeten, de anti-gnostische Vaders, de vroege katholieke theologen loopt als een rode draad deze strijd, die er een is geweest van vallen en van opstaan. Heel duidelijk kan men dit waarnemen in de eigenlijke apologetische geschriften van Athanasius, de Oratio contra gentes en de verhandeling over de vleeswording des Woords, waarin men de grote thema's van de voorafgaande apologetische litteratuur terugvindt, maar scherper getekend – en tegelijk ook de nederlagen der vroegeren, het buigen voor de gedachte van de harmonie in de kosmos [2]), het naturalisme in de anthropologie [3]), de rationalisering van Gods werk [4]). Het belangrijkste is echter, dat Athanasius in Christologicis het verschil van het Christelijk dogma met de Logosleer van de niet-Christelijke geest heeft aangewezen.

Dat bracht trouwens reeds voor Athanasius de Origenisten tegen de door Alexander vertegenwoordigde Alexandrijnse theologie in het geweer. De reeds genoemde brieven aan de Alexandrijnse bisschop naar aanleiding van Arius' excommunicatie getuigen ervan. Niet

[1]) In het kader van dit opstel kan deze quaestie niet uitvoerig behandeld worden; ik verwijs naar Ch. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture, A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, 1944, vooral chap. X.

[2]) B.v. *Or. c. gentes* 35 sq; cf. Novatianus, *de trin.* 2, 3, 8, 23 (op laatstgenoemde plaats verbonden met de gedachte van de redding door Christus). – Ook bij Anselmus klinken dergelijke thema's.

[3]) Dat blijkt uit de merkwaardige fundering van Christus' offer. *De incarnat. Verbi* 7: God kon de mens niet redden door op het berouw over de zonde vergeving te schenken; dat ware mogelijk geweest, wanneer het alleen om de zonde ging; maar het gaat ook om de dood. Dat daarbij de dood voor Athanasius het gevolg is van de krenking van Gods eer, dat er dus niet uitsluitend sprake is van naturalisme zij tevens genoteerd. Athanasius' voorstellingen over de zoendood van Christus en zijn noodzaak (het moeten neemt een belangrijke plaats in bij de desbetreffende betogen uit *De incarn.*) zijn een belangrijke correctie op de voorstelling, als zou Athanasius uitsluitend een physische verlossing van belang achten; zij zijn vergelijkbaar met die van Anselmus. Een vergelijking met Methodius van Olympus doet het verschil gevoelen.

[4]) B.v. *Or. c. gentes* 45; de methode van de apologetiek legt een dergelijke rationalisering trouwens voor de hand.

alleen dat Origenisten als Eusebius van Caesarea en Lucianisten als Eusebius van Nicomedië protesteerden; ook elders gevoelde men in Arius' opvattingen geen ketterij en achtte men de Alexandrijnse theologie overdreven. Merkwaardig is in dit verband de brief van Georgius, later bisschop van Laodicea, die aan Alexander schrijft: ,,Wat verwijt gij Arius' aanhangers, dat zij zeggen: er was een tijd, dat de Zoon Gods niet was? Immers ook Jezaja is zoon geworden van Amos, en Amos was er toch voordat Jezaja werd geboren" [1]) – en tegelijkertijd aan de Arianen schrijft: ,,Wat verwijt gij bisschop Alexander, dat hij zegt, dat de Zoon uit de Vader is? Ook gij vreest toch niet te zeggen, dat hij zoon uit God is! Want als de apostel zegt: ,Alle dingen zijn uit God', en het duidelijk is dat het alles uit het niets is gemaakt, dan is ook de Zoon een schepsel en een der gemaakte dingen." [2]) Trouwens, hoe vreemd het Oosten heeft gestaan tegenover de Alexandrijnse theologie, blijkt wel uit de hevige beroeringen, die van Nicea in 325 tot aan Constantinopel in 381 de kerk hebben geschokt. Het is dan ook de vraag, of Constantius politiek zo onverstandig handelde toen hij de ,,Arianen" (en speciaal de middengroep) aan de macht liet. De Alexandrijnse traditie was niet de traditie van de ganse Oosterse kerk; Arius heeft zich niet zonder enige poëtische plechtstatigheid op de overlevering beroepen in de aanhef van zijn Thalia: ,,Naar het geloof der uitverkorenen Gods, der kenners Gods, der heilige knechten, die de ware weg bewandelen, die de Heilige Geest hebben ontvangen, heb ik dit geleerd van hen, die aan de wijsheid deelhebben, van de welbehaaglijken, de door God onderrichten en in alles wijzen. In hun spoor ben ik in gelijke overtuiging gegaan." [3]) Dat Alexander hem van vernieuwing der leer beschuldigt, is begrijpelijk, maar onjuist. [4])

Moet men Arius nu zien als een martelaar voor een oude traditie tegenover een nieuwe leer? Dat is veel te simplistisch. Deze opvatting zou kunnen verklaren, waarom reeds terstond na 325 de oppositie tegen Nicea zo sterk is geweest, maar niet wat nu speciaal de ascetisch gezinden aantrok. Gelijk reeds gezegd, zijn het mijns inziens de punten van het ontbreken van een menselijke ziel in de Christus en van de veranderlijkheid van de logos, die ons de weg kunnen wijzen.

---

1) *Urk.* 12.
2) *Urk.* 13.
3) Athan. *Or. I c. Ar.* 5.
4) *Urk.* 4 B, § 17; *Urk.* 14, § 35 sqq.

Wat het eerste punt betreft: de eerste te beantwoorden vraag is deze: wat betekent de qualificatie *ἄψυχος*? Epiphanius verklaart, dat de Arianen in Christus een lichaam zonder ziel aannemen, „opdat zij aan de God-Logos menselijke passie kunnen verbinden, dorst en honger, geween, smart, verwarring en al wat in zijn vleselijke verschijning geschiedt... Vlees, zeggen zij, op zichzelf eet noch drinkt, noch raakt vermoeid, noch doet het andere dingen". [1]) In de latere polemiek, ontstaan door het optreden van Apollinaris, hebben de Arianen deze gedachtengang benut om te bewijzen, dat Christus' godheid niet gelijk was aan die van de Vader [2]): het vlees op zichzelf is niet actief, is passieve stof, eerst de ziel maakt het actief. Heet het dus, dat Christus lijdt, dan kan dat alleen beduiden, dat zijn godheid niet volledig was, maar vreemd aan 's Vaders natuur en wezen. Maar in deze simpele vorm van redeneren, die Epiphanius weergeeft, kan Arius moeilijk geredeneerd hebben. In de oudere polemiek komt men dit argument niet tegen, en het is niet goed denkbaar, dat Athanasius zich zulk een aanval op Christus' godheid zou hebben laten ontgaan. In deze vorm zal de gedachtengang eerst uit de latere polemiek stammen. Belangrijk is er voor ons alleen in, dat de Arianen, in de Antiocheense school van Lucianus opgevoed in Aristotelisch denken, het vlees, de stof, hebben beschouwd als het passieve, het affectloze beginsel. „Zielloos" betekent dan ook ongeveer „mechanisch", „zonder eigen activiteit"; in die zin hanteert ook Athanasius het woord: om aan te geven, dat iets niet uit eigen kracht maar van buiten af bewogen moet worden. [3]) *Ἄψυχον* is dus dat wat van zichzelf geen bewegingscentrum heeft. Voor Arius is de Logos dus het bewegend beginsel in de vleselijke materie van Jezus Christus; het vlees is het instrument zonder eigen wil [4]), dat het werk van de Logos uitvoert. Men vergelijke hierbij ook de belijdenis van Eudoxius van Constantinopel: Jezus, heet het daar, heeft vlees aangenomen, opdat God ons als door een kleed te hulp zou komen. Het komen in het vlees heeft dus deze zin, dat de Logos voor ons,

---

1) *Ancor.* 33.

2) *Haer.* 69, 19.

3) *Or. c. gentes* 40; MG 25, 80 D, 81 A: de orde van de schepping wijst op een logos, niet de met ieder der geworden dingen samengewevene, die sommigen *λόγος σπερματικός* noemen, *ἄψυχον ὄντα καὶ μηδὲν λογιζόμενον μήτε νοοῦντα, ἀλλὰ τῇ ἔξωθεν τέχνῃ μόνον ἐνεργοῦντα κατὰ τὴν τοῦ ἐπιβάλλοντος αὐτὸν ἐπιστήμην.* Hier betekent *ἄψυχος* dus: passief, alleen door een externe kracht te bewegen.

4) Aldus ook Apollinaris (H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schüler*, Bd. I, 1904, frg. 150).

die in het vlees zijn, tastbaar zou worden. Maar de hemelse macht, die ons het heil brengt, draagt dit vlees als een kleed: in de stof wordt eerst vorm gebracht door de Logos. De Logos is daarbij niet een vreemd beginsel, dat wil zeggen een beginsel, dat in wezen aan de stof geheel vreemd zou zijn. Arius heeft nadrukkelijk stelling genomen tegen gnostiek en docetisme. [1]) Voor hem is de vleeswording niet als voor Basilides een gaan van hemelse substantie door de aardse materie als water door een pijp. [2]) De Logos en het vlees hebben het gemeenschappelijke van het geschapen zijn; de Logos behoort bij het vlees, maar het vlees heeft eerst zin doordat de Logos het actieve beginsel erin is: de aardse materie wordt in Jezus Christus georganiseerd door een hemelse macht, die er toch niet aan tegengesteld is. Het eindresultaat is dan een vergoddelijkt wezen, dat wil zeggen een wezen waarin de entelechie van de Logos zichtbaar is geworden – het onveranderlijke schepsel, waarvan Arius in zijn belijdenis spreekt. Daarover zal later nog nader gehandeld worden.

Wanneer wij aldus de apsychie van Christus bezien, hebben wij in de Ariaanse Christologie te maken met een merkwaardige variant van een vrij algemeen aanvaarde verlossingsleer: het uitgroeien van de menselijke materie tot een goddelijk wezen. Het merkwaardige schuilt niet zozeer in de loochening van de menselijke ziel als in de variabiliteit van de Logos.

Dat kan een vergelijking met de leer van Apollinaris van Laodicea duidelijk maken. De anonyme bestrijder van Apollinaris in de psuedo-Athanasiaanse tractaten tegen Apollinaris geeft de positie van de bisschop van Laodicea als volgt weer: „In plaats van de innerlijke mens in ons was er een hemelse geest in Christus. Want hij heeft de hem omgevende gestalte gebruikt als een orgaan; hij kon immers niet volledig mens worden. Want waar een volledig mens is, daar is ook de zonde; en twee volkomenheden kunnen niet een worden.'' [3]) Gewoonlijk vindt men in de leerboeken alleen het tweede motief bij de explicatie van Apollinaris' leer geciteerd; maar het eerste, dat de volledige mens de zonde in zich draagt, is wel zo belangrijk. De Christus, die ons gelijk is geworden maar zonder zonde betekent in deze gedachtensfeer een Christus zonder ziel, die immers de draagster van de activiteit des vleses is. Dat hangt niet

---

1) *Hahn*, § 186.
2) Irenaeus, *adv. haer.* I, 7, 2; III, 11, 3.
3) Pseudo-Ath. *c. Apollin.* I, 2; MG 26, 1096 B.

hiermede samen dat men de zonde substantieel zou denken; zonde is niet qua talis stof, in de zin van sommige gnostische voorstellingen; of op de manier van b.v. Flacius [1]; maar het verduidelijkend verband ligt in de gedachte, dat de zonde mogelijk is en veroorzaakt wordt door de vrije wil. [2] In de zondeloze Verlosser moet dus de ziel, actief beginsel in de mens, vervangen worden door de (onveranderlijke en volstrekt goddelijke) Logos, wanneer de mens door Jezus Christus wezenlijk verlost zal worden. Want de ziel, zetel van de vrije wil, kan gedefinieerd worden als het autonome beginsel in de zondige mens; eerst als hij van dit zondige beginsel bevrijd is, kan de mens uit het vlees oprijzen tot onverderflijkheid: eerst dan wordt de mens tot God. [3]

Ik heb met behulp van de leer van Apollinaris de betekenis van de leer van het *σῶμα ἄψυχον* trachten te verduidelijken. Op zichzelf en louter formeel trad Arius met de gedachte van de apsychie (die hij in de school van Lucianus had gevonden) nog niet buiten het kader van gangbare Oosterse overtuigingen. Dat zou kunnen verklaren, waarom men eerst zo laat deze eigenaardigheid van het Ariaanse Christusbeeld heeft opgemerkt. Het lijkt mij trouwens de vraag, of Athanasius zelf op dit punt gevoelig was. De structuur van de Godmens blijft bij hem vaag; het was hem er alleen om begonnen, de volstrekte goddelijkheid van Jezus Christus te leren en te handhaven. Eerst toen Apollinaris met zijn diep doordachte en klare leer orde trachtte te scheppen in de onduidelijke traditie aangaande het karakter van Christus' Godmenselijkheid (en daarmee een gedeelte van de overlevering, dat Christus namelijk volledig mens was, coupeerde), is het probleem binnen het gezichtsveld van de theologische reflexie gekomen. Uit de Ariaanse neiging tot „monophysitisme", voor zover namelijk dat monophysitisme de eenheid van Christus met de mens ophief, mag men op zichzelf nog niet meer concluderen, dan dat het in de Ariaanse Christologie om vergoddelijking te doen was en dat zij uitging van een visie op het vlees als passieve materie.

Maar tegelijk kan de vergelijking met Apollinaris duidelijk maken waar het grote verschil met de Athanasiaanse gedachtengangen

---

[1]) O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, Bd. II, 1912, S. 441–449.

[2]) Lietzmann, *Apoll.* frg. 2: *ἀδύνατον γὰρ δύο νοερὰ καὶ θελητικὰ ἐν τῷ ἅμα κατοικεῖν, ἵνα μὴ τὸ ἕτερον κατὰ τοῦ ἑτέρου ἀντιστρατεύηται διὰ τῆς οἰκείας θελήσεως καὶ ἐνεργείας.*

[3]) Lietzmann, *Apoll.* frg. 116; cf. Apollinaris' belijdenis in *ἡ κατὰ μέρος πίστις* (*Hahn*, § 204, S. 280 in fine). – In deze fragmenten wordt trouwens ook het verschil met de Ariaanse Christologie duidelijk.

school: in de leer van de veranderlijkheid van de Logos. Bij Apollinaris is het de onveranderlijke goddelijke Logos, die het heersende beginsel in de menselijke substantie is: daarmede blijft de Athanasiaanse gedachte van de volstrekte souvereiniteit Gods in het heilsproces – het belangrijkste motief in de Alexandrijnse theologie – gehandhaafd. Arius leert anders: de Logos is van nature veranderlijk. En dat geeft aan de voorstelling van het zielloze lichaam het bijzondere ascetische aspect.

De belangrijkste teksten aangaande die veranderlijkheid zijn al genoemd. De interpretatie ervan is niet eenvoudig; wat bedoelt Arius, wanneer hij de Logos, die als alle anderen veranderlijk is, door vrije wilsdaad onveranderlijk laat worden?

De Alexandrijnse polemiek tegen Arius geeft in dit opzicht weinig bruikbare aanwijzingen. Reeds Alexander heeft als hoofdmotief in zijn bestrijding van de Ariaanse opvattingen ten deze: God de Vader is onveranderlijk, derhalve Gods Logos ook [1]); en Athanasius is op Alexander's wegen gegaan [2]). Voor hen is onveranderlijkheid een aan het goddelijke inhaerente eigenschap, zij zien dus in Arius' leer der veranderlijkheid een probleem van de (theoretische) Godsleer, en bestrijden hun tegenstander van dat gezichtspunt uit.

Nu is de gedachte, dat onveranderlijkheid een eigenschap van God is, oud. [3]) Daarbij is een duidelijke inslag van de algemene antiek-wijsgerige Godsleer te bespeuren. Het is hier niet de plaats deze algemene voorstelling der onveranderlijkheid Gods te behandelen. Zij is gemeengoed geweest van het algemene monotheïsme der Graeco-Romeinse wijsbegeerte en vloeit in laatste aanleg voort uit de structuur van haar wereldbeschouwing: reeds in Aristoteles' *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* is zij uitgedrukt. [4]) Als eeuwigheid en onvergankelijkheid, onzichtbaarheid en onsamengesteldheid is ook onveranderlijkheid een analytisch praedicaat van het goddelijke, zodat omgekeerd het begrip „onveranderlijkheid" eenvoudig „goddelijkheid in hoogste graad" zou kunnen betekenen.

Nu zou men van dit metaphysische begrip „onveranderlijkheid" kunnen uitgaan bij de beoordeling van wat de Arianen met hun veranderlijke Logos hebben willen zeggen, en dan kunnen veronder-

---

[1]) *Urk.* 4 B, § 14.

[2]) B.v. *Or. I c. Ar.* 36.

[3]) B.v. Justinus, *Apol.* I, 13, 4; II, 7, 9.

[4]) Aristoteles, *Metaph.* XI, 8, 2 (Opera omnia ed. Didot, p. 606): *ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός.* Hier ook de geciteerde uitdrukking.

stellen, dat zij door de veranderlijkheid te accentueren het negatieve doel hadden, te bewijzen dat de Logos niet goddelijk was. Gelijk reeds werd opgemerkt, vinden wij deze veronderstelling inderdaad in de polemieken terug, reeds bij Alexander en ook later. [1]) Ongetwijfeld hebben de Arianen de veranderlijkheid van de Logos als argument tegen zijn volstrekte goddelijkheid gebruikt. Maar daarmee is het vraagstuk zelf nog niet opgelost. Arius neemt namelijk aan, dat de veranderlijke Logos door zijn vrije wil de onveranderlijkheid heeft gewonnen; zelfs mag men zeggen, dat deze vrij verworven invariabiliteit, de kroon van Christus' ontwikkeling, aan Christus eerst zijn heilsbetekenis geeft. Vandaar, dat Arius in zijn eerste geloofsbelijdenis van een volmaakt en onveranderlijk schepsel Gods spreekt [2]) – een wat wonderlijke constructie, zo geen contradictio in adiecto voor een Griekse theologie. Hoe dat zij, niet alleen het wijsgerige schema is hier van betekenis. Integendeel: men zou zelfs kunnen zeggen, dat Arius hier het wijsgerige schema grondig bederft; door Lucianus met Aristotelische denkwijzen vertrouwd had hij beter kunnen weten. Daarom hecht ik slechts secundaire waarde aan de polemische argumenten.

Maar dan rijst de vraag: waar moet verder de oorsprong van de gedachte aan deze ontwikkeling uit veranderlijkheid naar onveranderlijkheid worden gezocht? Een aanwijzing biedt de nadruk op de wil van Christus tot onveranderlijkheid. [3]) Wij hebben dientengevolge niet te zoeken in de kring van de metaphysica, maar van de ethiek: waar is in de ethiek de onveranderlijkheid van belang? Bij het nagaan van deze vraag komt men uit, niet bij de onveranderlijkheid van de goddelijke substantie, maar bij de onverstoorbaarheid van de wijze, bij het niet meer kunnen lijden van hem, die door de inspanning van zijn wil en de oefening van zijn krachten zich boven de veranderlijkheid van de wereld heeft weten te verheffen.

Ataraxie, autarkie, apathie zijn waarlijk niet alleen heidense idealen geweest. Om voorbeelden te noemen: de wijze, waarop Tatianus[4])

---

[1]) *Urk.* 4 B, 78 (citaat van Arius), waar uit de geschapenheid van de Logos geconcludeerd wordt: *διὸ καὶ τρεπτός ἐστι καὶ ἀλλοιωτὸς τὴν φύσιν ὡς καὶ πάντα τὰ λογικά.* - Voor de latere Arianen, hierboven, bij blz. 402 aant. 2, en de capitula van Aëtius (6 en 8) bij Epiph. ,*haer.* 76, 3. – De Athanasianen zagen hierin een bedreiging; voor hen viel alle nadruk op de volledige godheid (en dus onveranderlijkheid van de Logos). Apollinaris leerde dan ook, dat in Christus het eigenlijke subject de onveranderlijke Logos was; vgl. Harnack, *Dogmengesch.* II, 327, Anm. 2.

[2]) *Hahn*, § 186; vgl. *Urk.* 1, § 4.

[3]) *Hahn*, § 186; *Urk.* 4 B, § 10.

[4]) *Or. ad Graecos* 11, 1.

en Tertullianus [1]) het Christelijk levensideaal beschrijven, stemt treffend overeen met de opvattingen van de Stoïsche levensprediking. Ook op Christus heeft men de gedachte van de *ἀπάθεια* toegepast – aldus reeds Ignatius. [2]) Clemens Alexandrinus kent deze apathie toe aan Jezus, de apostelen, de ware gnosticus, en transponeert haar tot zondeloosheid. [3]) Maar ook Athanasius spreekt erover in een beroemd woord: „Christus is mens geworden opdat wij vergoddelijkt zouden worden; en hij heeft zich geopenbaard door het lichaam, opdat wij kennis zouden verkrijgen van de onzienlijke Vader; en hij heeft de overmoed van de zijde der mensen geduld, opdat wij de onsterflijkheid zouden beërven. Want het schaadde hem niets, daar hij boven het lijden verheven was (*ἀπαθής*) en onverderflijk en Gods eigen Woord en God; maar de lijdende mensen, om wier wille hij dit heeft verdragen, heeft hij in zijn *ἀπάθεια* bewaard en gered.'' [4]) Clemens had het onvoorzichtiger gezegd, maar met verwante strekking: „Onze opvoeder, o gij kinderen, is gelijk aan zijn Vader wiens Zoon hij is, zondeloos, onberispelijk, zonder lijden is zijn ziel; God in mensengedaante, onbevlekt, dienaar van des Vaders wil, Woord, God die in de Vader is, die aan Gods rechterhand zetelt, en met zijn gestalte God. Deze is ons het vlekkeloze beeld. Hem moet men met alle kracht in de ziel gelijk trachten te worden. Hij evenwel is volkomen vrij van menselijk lijden.'' [5]) Veranderlijkheid is dus de mogelijkheid van het lijden te bezitten; is men boven het lijden uit, dan is men onveranderlijk. Daarop zij het streven gericht: Christus is als het ware de actualisering van de menselijke potentie tot het goddelijke; het goddelijke is de entelechie van het menselijke.

Past men dit toe op de Ariaanse leer van de veranderlijke Logos, dan is het correlaat van Christus' veranderlijkheid het verheven zijn boven de verwarringen des levens. Want Arius ontkent niet dat Christus onveranderlijk is, maar dat hij onveranderlijk van nature is. Christus is het prototype van de vergoddelijkte creatuur, in wie de door God in de mens wonende entelechie tot het goddelijke geheel verwerkelijkt is: voorbeeld voor de om het goddelijke strijdende mens; maar men verlieze daarbij niet uit het oog, dat „voorbeeld''

---

[1]) *De pallio* 5.

[2]) *Ad Eph.* 7, 2; *ad Polyc.* 3, 2 (in omgekeerde zin als op de eerstgenoemde plaats).

[3]) Eug. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, 1906, 293 svv; 300, 1.

[4]) *De incarn. Verbi* 54, MG 25, 192 BC.

[5]) *Paedag.* II, 1, 1.

niet alleen wil zeggen: hulpmiddel; ,,symbool'', ,,prototype'' zijn begrippen met rijker inhoud geweest dan wij ons plegen voor te stellen; het voorbeeld is tevens verwerkelijking van wat voorgebeeld wordt. – Zo wordt het ook begrijpelijk, dat de onveranderlijkheid van de Logos als eindresultaat van zijn strijd voor Arius zeer belangrijk, ja, het allerbelangrijkste is geweest. Daarom is het ook niet in ieder opzicht leugenachtig, wanneer Arius in een (trouwens slecht overgeleverde tekst) aan Eusebius van Nicomedië schrijft, dat de Zoon ,,naar Gods wil en raad voor tijd en eeuwigheid is gesteld, volledig God, eniggeborene, onveranderlijk'' [1]) – het bedenkelijke van deze uitlating ligt in het politieke schemerduister, ontstaan door de eigenlijke overwegingen van Arius, niet in de nadruk op de onveranderlijkheid, en zelfs niet op het naar Gods wil en raad voor tijd en eeuwigheid gesteld zijn. En wanneer Epiphanius, naar wij zagen, beweert, dat Arius de Logos veranderlijk maakte om op hem de menselijke passies over te dragen [2]), dan kan dat alleen deze zin hebben, dat in Christus de hemelse entelechie, die in ieder van ons schuilt, of althans in de asceet levend is, in een ontwikkelingsgang is geactualiseerd: Christus is door ascese de onveranderlijke, hij is de ware asceet. [3]) Onbevangen kan Arius het *κτίσμα* Christus God noemen, even onbevangen als de orthodoxe theologen de mens vergoddelijkt kunnen noemen. Niet daarin lag het verschil met de Alexandrijnse opvattingen. Verontwaardigd zegt Alexander, dat de Ariaanse schurken leren: ,,Ook wij kunnen zonen Gods worden, gelijk hij (Christus). Er staat immers geschreven: ,Zonen heb ik gegenereerd en verhoogd' (Jes. 1, 2). En wanneer men hun dan het erop volgende woord voorhoudt: ,Maar zij hebben mij veracht', hetgeen bij de Heiland met zijn onveranderlijke natuur niet natuurlijk is, laten zij alle vroomheid varen en zeggen, dat God, die door Zijn voorweten en Voorzienigheid wist, dat hij Hem niet zou verachten,

---

[1]) *Urk.* 1, § 4. – De tekst is misschien slecht overgeleverd; wat hier met ,,volledig God'' is vertaald, luidt in de HSS.: *πλήρης θεός*; aldus ook de door Opitz bijgevoegde oude Latijnse vertalingen. K. Holl stelt voor naar Johannes 1, 14 te lezen: *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* (Epiph. *haer.* 69, 6 Holl). Inderdaad is het woord *πληρής* ongebruikelijk; men zou verwachten *τέλειος*. Heeft Arius hier inderdaad Joh. 1, 14 geciteerd, dan betekent dat een verzwakking van de beschuldiging van leugenachtigheid – al blijft de brief aan Eusebius van Nicomedië vooral een politiek stuk.

[2]) *Haer.* 69, 19.

[3]) Vgl. *Urk.* 14, § 13: *οὐ γὰρ φύσει καὶ κατ' ἐξαίρετον τῶν ἄλλων υἱῶν ἔχοντά τι... ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τρεπτῆς τυγχάνοντα φύσεως, διὰ τρόπων ἐπιμέλειαν καὶ ἄσκησιν μὴ τρεπόμενον ἐπὶ τὸ χεῖρον, ἐξελέξατο.* Deze tekst noemt dus ascese, veranderlijkheid en onveranderlijkheid in één verband.

hem uit allen heeft verkoren." [1]) Paulus of Petrus zouden door ascese in geen enkel opzicht in zoonschap van Christus' zoonschap verschillen. Vandaar ook het woord uit de Thalia: ,,De Machtige kan een gelijke van de Zoon verwekken; maar een verhevener of machtiger of groter niet." [2])

Wanneer wij nu de gedachte van de veranderlijkheid van de Logos verbinden met het leerstuk aangaande het *σῶμα ἄψυχον*, rijst voor ons op het beeld van de ideale asceet, opperste beeld van hemelse macht in de materie des vleses, tegelijk zekerheid van de vergoddelijking. Wij zien de mens *κατ' ἐξοχήν*, in wiens lichaam het hemels wezen worstelt naar de volkomenheid, de *ἀπάθεια*, de onveranderlijkheid, en die bekroond wordt met de goddelijke heerlijkheid. Zo wordt de samenhang helderder tussen enerzijds Arius' Christologie en anderzijds zijn confessorschap en zijn aanhang. En wij gaan ook zien waarom het conflict tussen hem en de grootkerkelijke theologie zo fel is geworden. Het is waarlijk niet alleen een stijgend clericaal machtsbewustzijn geweest, dat Petrus van Alexandrië tegenover Meletius en de confessoren heeft gebracht; maar het is de andere weg, die het katholieke Christendom insloeg: de weg van de kerk. Dat betekende een andere opvatting van het heil, een andere overtuiging aangaande de mens, een ander geloof in Gods souvereiniteit ten opzichte van het heil. Wat zich in het begin van de Ariaanse strijd heeft afgespeeld is niet alleen een strijd om kleinigheden van theologische exegese, zoals Constantijn's brief aan Alexander en Arius bagatelliserend zegt [3]); het is ook geen strijd om een ,,oude" of een ,,nieuwe" Christologie, gelijk Werner het mijns inziens veel te formalistisch voorstelt: de heftigheid van het conflict is onbegrijpelijk, wanneer het om schimachtigheden als formele theologische constructies zou zijn gegaan; maar het betreft hier de botsing tussen twee verschillende concepties van heel het Christendom, tussen een pneumatische en een katholieke. Dat de Ariaanse Christologie daarbij een kruising was van een oud motief: de engel-Christologie, met de logosleer, en een bastaardkarakter had, half rationalistisch, half pneumatisch; en dat de Alexandrijnse theologie rechts-Origenistisch was met een Westerse inslag, is daarbij van secundair belang. De achtergrond van beide Christologieën was zeer verschillend, en daar lag de stof van het conflict. Op de achtergrond van Arius' conceptie

---

[1]) *Urk.* 14, § 11–13.
[2]) Ath. *de syn.* 15.
[3]) *Urk.* 17.

staat de overtuiging, dat het ware Christendom een zaak is van de grote uitverkorenen, van de asceten, de geloofshelden, de virtuozen der religie, zoals Harnack de asceten wel karakteriseert, de begenadigden, die tot Christus' hoogte zijn opgeklommen en daartoe door Christus in staat zijn gesteld: zij hebben de hoogte bereikt, of zij hebben die hoogte als doel voor zich: de hoogte waartoe God een schepsel kan laten klimmen: de verwezenlijking van de hemelse entelechie, bereikt in de harde oefening van de wil, die uit de lijdende en veranderlijke materie de hemelse Logos zichtbaar maakt. Christus, de vleselijke Logos zonder ziel, heeft de onderwerping van de materie aan het hemelse beginsel getoond; in hem is de bedoeling van God met de creatuur gerealiseerd, de zelfstandigheid, het zelfstandige, zondige leven van het lijden is opgeheven tot de onveranderlijkheid van de Logos. In dit opzicht, dat de Logos geen ziel had, is duidelijk gemaakt, dat de Logos meer is dan voorbeeldigheid in onze moderne zin van het woord: de asceet heeft wel degelijk een ziel zolang hij mens is, maar de ziel, levensbeginsel in de materie, voert geen eigen leven meer, naar Gods bedoeling. Geheel anders de kerk: daar is het besef van aller gelijkheid, aller behoefte aan Gods redding, de scepsis ten aanzien van de vruchtbaarheid van het ascetische ideaal, daar is aller leven gezien als een leven uit de genademiddelen, die niet aan de heroïsche gelovige zijn gebonden, maar aan het ambt, het instituut. In deze katholieke kerk kon men verwachten, dat de overtuiging ener rechtvaardiging uit het geloof herontdekt zou worden. Niet Tertullianus of Hippolytus, maar Calixtus; niet de Donatisten, maar Optatus van Mileve wijzen naar het sola fide, totdat Augustinus op zijn eigen wijze door een intensieve studie van Paulus de formules vindt, die tot aan de Reformatie de gedachten in de kerk op dit punt zullen leiden. Geen compromis-formules, maar wel zuiver katholieke, in een dieper zin van het woord dan de kerk vóór Augustinus kende.

Men wordt zich van dit diepste verschil tussen de Arianen en de Alexandrijnse theologen bewust, wanneer men ziet, hoe Alexander over de verlossing denkt: „Zij, die Gods schepselen zijn, mensen en engelen, hebben lof ontvangen voor hun vooruitgang, wanneer zij zich door deugden en wetsvoorschriften oefenden in het niet-zondigen. Daarom wordt onze Heer, die van nature de Zoon des Vaders is, door allen aangebeden; maar zij, afgelegd hebbende de geest der slavernij en uit hun manhaftige daden en hun ontwikkeling de geest van het kindschap ontvangen hebbende, worden, beweldaad door

hem die van nature (*φύσει*) Zoon is, zelf tot zonen gesteld (*γίγνονται αὐτοὶ θέσει υἱοί*)." [1]) De ascese krijgt hier de lof die haar toekomt; maar zij is alleen mogelijk omdat Christus, van nature Zoon van God, de mens tot Godskind maakt. De Christelijke levensvormen zijn eerst mogelijk, doordat hij, die van nature God is, er zijn krachten aan schenkt. In deze geest heeft Athanasius ook zijn Vita Antonii geschreven: een werk, dat men mag zien als de pendant van zijn strijd tegen Arius. [2]) Hierin neutraliseert hij het gevaar van de ascese door haar kerkelijk te maken.

In het Oosten is het deze Alexandrijnse theologie geweest, die er het eerste en het principieelste de weg heeft ingeslagen, welke het Westen al sedert Calixtus, een eeuw vroeger, had gekozen. Het pneumatische en ascetische Christendom heeft krachtiger wortels gehad in het Morgenland dan in het Westen. Mogelijk, dat aan de koers van Alexandrië de nauwe verbindingen met Rome niet vreemd zijn geweest.

Het Concilie van Nicea heeft in dit grote conflict geen volledige oplossing gebracht, ten hoogste – en zelfs dit moet met het nodige voorbehoud worden gezegd – een begin van een antwoord gegeven, voor zover de besluiten van 325 voor Athanasius de aanleiding zijn geweest om zijn kerkelijke Christologie door te zetten tegen wat soms heel het Oosten lijkt in. Men heeft te Nicea Arius en enige aanhangers veroordeeld, men heeft er de Meletianen door maatregelen trachten te verlammen, maar de Christologische vraag is theoretisch gebleven, of liever, te eenzijdig en te beperkt behandeld. Het kon moeilijk anders op een Concilie, dat zozeer onder de contrôle van keizer Constantijn stond. Politiek wenste de keizer geen grote beslissing te riskeren; in nuce vindt men zijn tactiek al in de reeds genoemde brief aan Alexander en Arius, dat wil zeggen de tactiek om het geschil zo beperkt mogelijk te houden. Een forse en over de gehele breedte van het vraagstuk gaande beslissing (gesteld al dat de kerk daartoe op dat tijdstip in staat zou zijn geweest) zou het conflict zeer hevig hebben gemaakt; en het was de keizer om zo min

---

[1]) *Urk.* 14, § 30 sq.

[2]) Vgl. b.v. *Vita Antonii* 48: Martinianus, een officier, komt tot Antonius, die zich juist streng heeft afgezonderd, en vraagt om de genezing van zijn dochter. Antonius ontvangt hem niet, maar roept hem toe: *ἄνθρωπός εἰμι κἀγὼ ὥσπερ καὶ σύ. Εἰ δὲ πιστεύεις τῷ Χριστῷ, ᾧ λατρεύω, ὕπαγε, καὶ ὡς πιστεύεις εὖξαι τῷ θεῷ.* Terstond gelooft Martinianus (dus zonder enige verdere voorbereiding), roept Christus aan, en zijn dochter geneest. – De strekking van het verhaal is duidelijk: de gewone mens kan in het geloof dezelfde wonderen doen als de volmaakte asceet.

mogelijk slachtoffers te doen. Daarom is Meletius gespaard [1]; daarom is Eusebius van Caesarea zo vlot hersteld na zijn uitsluiting op de voorafgaande synode van Antiochië in de winter van 324 op 325. Trouwens, de gang van zaken na 325 toont, hoe voorzichtig de keizer ook met de veroordeelden handelde: Eusebius van Nicomedië weer in genade aangenomen, Arius gesauveerd – onder de correspondentie van Constantijn is de desbetreffende brief een van de wonderlijkste producten des keizers – en de onverbiddelijke Athanasius beteugeld. In 325 en daarna moest Constantijn voor alles rust in het Oosten hebben. Vandaar de bagatellisering van de strijd tussen Alexander en zijn presbyter; zijn wens om op het Concilie zelf tegenwoordig te zijn; de indrukwekkende praal van deze eerste Rijkssynode; het schone gebaar, de martelaren op hun wonden te kussen; de onderhandse afspraken tussen hem, zijn vertrouweling Hosius van Cordova en (vermoedelijk) de Alexandrijnse theologen, afspraken, die eerder intriges dan onderhandelingen zijn, zodat bij alle heftigheid van de debatten (waarbij de keizer trouwens tegenwoordig was) de verzamelde bisschoppen te Nicea tenslotte voor een fait accompli stonden; vandaar tenslotte ook het wonderlijk woord *ὁμοούσιος*, waar ieder het zijne bij kon denken. [2]) Nicea heeft geen beslissing gebracht, en men heeft er in de eindeloze reeks van synoden na 325 practisch geen rekening mee gehouden, totdat Athanasius de kerk bewust heeft gemaakt van Nicea. Aan hem is het toe te schrijven, aan deze hardnekkige grootkerkelijke theoloog en kerkvorst, die voor zijn zaak alles heeft overgehad en nimmer heeft gewanhoopt, omdat hij onwankelbaar geloofde in zijn interpretatie van het Christendom, dat de Romeins-Alexandrijnse theologie tenslotte heeft gezegevierd – zij het niet zonder rectificatie in Origenistische richting –: aan hem is het toe te schrijven, dat het Arianisme definitief is overwonnen en dat Nicea het symbool is geworden van de rechte leer.

---

[1]) *Urk.* 23, § 6.

[2]) *Urk.* 22, § 7; op een vrij laten van de interpretatie kwam Constantijn's exegese practisch neer; en wanneer Eusebius van Nicomedië c.s. dit woord aanvaarden kon (*Urk.* 31, 1) lijkt de vraag gewettigd, of de term tenslotte nog iets anders uitdrukte dan Constantijn's voorzichtigheid.

MEDEDELING

EEN LAPSUS VAN CALVIJN?

Ieder lezer van de Februari-aflevering van het Nederlands Theologisch Tijdschrift zal Dr Dankbaar erkentelijk zijn voor de boeiende en leerzame studie, die hij daar op p. 177–192 wijdt aan „Het apostolaat bij Calvijn". De gegevens, die de auteur van dit opstel biedt, kunnen in het bijzonder hier in Afrika bij de discussie over de zending, zoals die in de Hervormde Kerk gaande is, uitnemende diensten bewijzen.

Echter is de schrijver wel wat te zeer geneigd, divergerende tendensen bij de Hervormer van Genève op te merken. Zelden vertoont het levenswerk van een theologisch auteur zulk een monumentale eenheid als wij dwars door de verhandelingen, commentaren en brieven kunnen opmerken. Ieder die de moeite heeft genomen, de eerste met de laatste druk van de Institutie te vergelijken, heeft met verbazing en bewondering waargenomen, hoe de grondgedachten nergens essentiëel gewijzigd zijn.

Dat feit maakt ons bij voorbaat ietwat wantrouwig tegenover de opmerking van Dr Dankbaar (a.w., p. 184): „Zelfs laat hij zich een keer verleiden – ongetwijfeld doelende op de zending der Jezuïeten – de hele heidenzending in twijfel te stellen." Calvijn is wel de laatste mens, op wie de wending „hij laat zich een keer verleiden..." toegepast kan worden. Wat ook zijn ondeugden waren, wankelmoedigheid behoorde daar niet bij; wat ook zijn deugden waren, inschikkelijkheid kende hij niet.

Deze algemene overwegingen moeten ons er toe leiden, naar een betere interpretatie van Calvijns uitspraak te zoeken, eer wij woorden als „lacune in het apostolisch bewustzijn van den hervormer" (a.w., p. 184) en zelfs „lapsus" (a.w., p. 186) aanvaarden kunnen. De zinsnede, welke Dr Dankbaar aanhaalt, luidt als volgt: „...die de heidenen, die van het licht des Evangelies beroofd zijn, door een misplaatst medelijden, onder het voorwendsel der onwetendheid, trachten uit te zonderen van het oordeel Gods". Zij komt voor in zijn commentaar op Rom. 2 : 12. In Calvijns vertaling wordt deze tekst als volgt gegeven: „Quicunque etiam sine Lege peccaverunt, sine Lege etiam peribunt: quicunque vero in Lege peccaverunt, per Legem iudicabuntur." „Allen, die ook zonder de Wet gezondigd hebben, zullen ook zonder de Wet ten verderve gaan: allen die echter in tegenwoordigheid van de Wet gezondigd hebben, zullen door de Wet geoordeeld worden."

Hierbij tekent Calvijn nu aan: „Priore partitionis loco gentes aggreditur: quibus tametsi nullus Moses datus fuerat, qui Legem illis a Domino promulgaret ac sanciret, id tamen obstare negat, quominus iustum mortis iudicium peccando sibi arcessant: acsi diceret, iustae peccatoris damnationi non esse necessariam Legis scriptae notitiam. Vide igitur, quale patrocinium suscipiant, qui praepostera misericordia gentes Evangelii lumine privatas ignorantiae praetextu Dei iudicio eximere tentant."

Een proeve van vertaling moge hier volgen: „In het eerste lid van de onderscheiding (namelijk tussen mensen zònder, en mensen ònder de wet) richt hij zich tegen de heidenen; al was hun geen Mozes geschonken, die

van 's Heren wege bij hen de Wet afkondigde en bekrachtigde, toch belet dit feit volgens hem niet, dat zij zich door te zondigen een rechtvaardig doodsoordeel op de hals halen. Het is dus alsof hij zeide, dat voor de rechtvaardige veroordeling van de zondaar de kennis der geschreven Wet geen noodzakelijk bestanddeel vormt. Zie derhalve, wat voor zaak zij verdedigen willen, die met misplaatste teerhartigheid de heidenen, welke van het licht des Evangelies verstoken zijn, trachten uit te zonderen van het oordeel Gods op grond van het voorwendsel (hunner) onwetendheid."

Spreekt de Hervormer hier van de zending? Geen woord, dat er op wijst. Nog minder kan men hier een zinspeling op de arbeid der Jezuïeten in Azië en elders ontdekken. De commentator werkt de gedachten van Paulus verder uit, en maakt het ons duidelijk, dat al is de geschreven wet aan de heiden niet bekend gemaakt, hij nochtans onder de verantwoordelijkheid voor zijn daden staat, en door het eeuwig oordeel Gods bedreigd wordt. De verklaring polemiseert tegen hen, die menen dat het met de heiden niet zo'n vaart lopen zal. Volgens deze laatsten wacht den heiden, die de Wet niet gekend heeft, geen verdoemenis, want hij kon niet beter weten. Een zekere teerhartigheid, welke het niet over zich kan verkrijgen om aan te nemen, dat al deze millioenen verloren zouden gaan, drijft hen tot deze uitweg, welke in strijd is met de woorden van de aangehaalde tekst.

Waar heeft Calvijn dergelijke teerhartige lieden aangetroffen? Het antwoord kan niet twijfelachtig zijn: bij de humanisten. Telkens in deze eeuwen duikt weer de stelling op, dat ook heidenen zalig kunnen worden. Het voorbeeld van Socrates doet herhaaldelijk opgeld. Nog in de tweede helft van de achttiende eeuw werd de Nederlandse Kerk verontrust door een langdurige pennetwist over dezelfde kwestie. Heeft misschien Castellio te Genève dergelijke meningen verdedigd? De R.K. theologie borg figuren als Socrates op in het voorgeborgte; sinds men ook in zijn eschatologische voorstellingen strikt Bijbels wilde zijn – een trek die humanisme en Calvinisme gemeen hadden – was deze uitweg niet meer gangbaar. Zo moesten ook op dit punt humanisme en Calvinisme wel uit elkaar gaan.

Niet alleen is er dus geen sprake van, dat Calvijn hier zich tegen de zending uitgesproken zou hebben, maar ook kan juist aan deze passage een argument voor de heidenzending ontleend worden. Immers, als de humanist gelijk heeft, kunnen de heidenen aan het oordeel ontkomen. De verkondiging van het Evangelie brengt ze zelfs in een groter gevaar, dan hun onwetend heidendom ooit zou kunnen opleveren: want waar verkondiging van het Evangelie plaats vindt, daar is de mogelijkheid van verwerping ook aanwezig! Men kan dus van de humanist, die door Calvijn hier bestreden wordt, geen passion des âmes ten aanzien van de heidense volken verwachten.

De Calvinist daarentegen, die weet dat allen, heidenen zo goed als Schriftbezitters, gezondigd hebben, en derhalve onder het oordeel liggen, ziet het Evangelie als het enige redmiddel. Hij moet dus ook wel, zo hij niet beroofd is van alle menselijke medegevoel, een voorstander van de Evangelieverkondiging aan de niet-Christelijke volken zijn. Dit argument moge in de huidige zendings- en apostolaatsbeschouwingen weinig meer

aangewend worden, in vroeger eeuwen nam men het ernstig op, omdat men ernst maakte met het oordeel, en de dusgenaamde *apokatastasis pantoon* beschouwde als wat ze is: een ketterij.

De humanist, die het in theorie, als toeschouwer, opneemt voor de zaligheid der heidenen, zal dus in de praktijk nooit warm lopen voor de zending. De Calvinist daarentegen, wiens beschouwingen over de verlorenheid van de heidenen wellicht een harde indruk maken, zal het zijn taak weten om zoveel mogelijk van deze brandhouten uit het vuur te redden. Men zou derhalve kunnen zeggen, dat de ware teerhartigheid aan de zijde der laatsten is.

Dat heeft Calvijn echter niet bedoeld, toen hij sprak over de ,,misplaatste teerhartigheid" der humanisten. Deze uitdrukking ziet veeleer op het streven, milder eisen te stellen dan God in Zijn Woord geopenbaard heeft.

Onze slotsom kan derhalve zijn, dat de geciteerde plaats geen ,,lapsus" van Calvijn is, en allerminst in tegenspraak met de conclusie, die Dr Dankbaar op grond van zijn leerrijk overzicht trekt: ,,Toch zeggen wij niet te veel als wij Calvijn een apostolische geest noemen."

Pretoria A. VAN SELMS

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

W. J. DE WILDE, *Het Profetisch getuigenis*. Amsterdam, U.M. Holland, 1949, 181 blz.

We hebben hier voor ons een populaire verhandeling over het profetisme in Israël. Blijkens de toelichting op de stofomslag is dit boek uit pastorale bewogenheid geboren. Dr de Wilde is geschrokken van de vele misverstanden, die in de Gemeente ten aanzien van de oud-testamentische profeten blijken te heersen en hij voelde zich geroepen het zijne te doen om het wanbegrip uit de weg te ruimen. De vraag mag echter gesteld worden of hij in de wijze van behandeling bijster gelukkig is geweest. Deze min of meer in de vorm van een stichtelijke overdenking gehouden reflecties over het profetisch getuigenis zullen m.i. alleen gewaardeerd worden door diegenen in de Gemeente, die in deze materie heel wat dieper ingeleid zijn dan door de Schr. wordt ondersteld. Het wil mij voorkomen dat, waar het hier toch om voorlichting en onderricht begonnen was, een meer zakelijke en didactische opzet dichter tot het doel zou hebben gebracht.

Min of meer uitvoerig komen alleen in bespreking Amos, Hosea, Jesaja, Jeremia, Ezechiël en Jesaja II. Micha, Nahum en Zefanja moeten zich met een korte karakteristiek in een Aanhangsel tevreden stellen en de overigen worden eenvoudig onder tafel gestopt. Ook dat lijkt me niet gelukkig. Als men een bijdrage tot het beter verstaan van het verschijnsel der profetie wil geven, kan men er niet mee volstaan alleen de meest op de voorgrond tredende vertegenwoordigers aan het woord te laten komen.

Ook de niet waardig gekeurden laten een eigen geluid horen, dat in de symfonie niet kan worden gemist.

De hier voorgedragen opvatting is de traditioneel orthodoxe: de profeten prediken Christus. Weliswaar weet de auteur zich voor de Hellbardtiaanse en Vischeriaanse aberraties op dit glibberig terrein zorgvuldig te hoeden, maar een mespuntje typologie en een snufje allegorie worden door hem toch ook niet versmaad. In Jes. 9 (een kind is ons geboren enz.) schouwt de profeet in verre verten, waar het Licht der wereld in Christus verrijst (79) en de tempel, die Ezechiël voor zijn geestesoog ziet oprijzen (43 : 2) betekent, welbeschouwd, een heenwijzing naar Hem, die op Zijn Lichaam wijzende, sprak: ,,Breek deze tempel en Ik zal hem in drie dagen weer opbouwen'' (152). Zo vaak ik met deze proleptische exegese in aanraking kom, vraag ik mij af waarin toch eigenlijk het wezenlijke van het Nieuwe Testament gelegen is. We kunnen toch moeilijk onze ogen sluiten voor het nuchtere feit dat het Oude Testament eeuwen en eeuwen lang voor de hoorders een volkomen zelfstandige betekenis heeft gehad. Inderdaad zegt Jezus, en terecht, de Schriften zijn het, die van Mij getuigen. Maar dat wordt van uit het Nieuwe Testament gezegd. Het is wat we een nadere interpretatie zouden kunnen noemen. Maar dat wil nog niet zeggen, dat de profeten ook reeds kennis van Christus hebben gehad. Op deze lijn voortredenerende komen we bij de Van Ruleriaanse boutade terecht, dat het Nieuwe Testament niet meer dan het boekje met verklarende aantekeningen op het Oude Testament is. Maar wie zal deze wijsheid verder voor zijn rekening nemen? Ten aanzien van de zgn. Messiaanse uitspraken kunnen we, geloof ik, niet verder komen dan tot de vreugde gevende constatering dat deze een geweldige overwaarde bezitten, waarvan de profeten zelf zich niet bewust zijn geweest. Zij hebben meer gezegd dan zij zelf hebben geweten. In deze zin geldt dat het Oude Testament in het Nieuwe is ,,vervuld''. Maar men doet zowel aan het Oude als aan het Nieuwe te kort, als men de eigen-aard van elk afzonderlijk uit het oog verliest en uit een laakbaar ongeduld bij voorbaat van het Oude Testament het Nieuwe wil gaan maken. H. A. BRONGERS

H. VELDKAMP, *De Boer uit Tekoa, Over het boek Amos.* 2e druk, Wever, Franeker, z.j., 230 blz.

Ds Veldkamp heeft meer boeken over de profeten geschreven. O.a. De balling aan de Kabaroe, De zoon van Beëri en Die knopen ontbindt (Daniël). Alle in dezelfde stijl. Zo ook dit boek over Amos. Dit is een stichtende vertolking van de prediking van deze profeet. In een zeer actuele taal. Fris en pakkend. En met een diepgaande studie van de tijdsomstandigheden, waaronder Amos optrad. In dit opzicht is dit boek stukken beter dan dat van Lüthi over Amos. Wel komt het me voor, dat de schr. wat al te strak aan de leiband van Van Gelderen gelopen heeft. Dat blijkt b.v. bij de behandeling van de vragen in H. 3 : 1–8, waarbij 3 : 8 veel te algemeen genomen is. Omtrent Am. 5 : 13 heb ik een andere opvatting: de tijd zal zo boos zijn, dat wie alleen met zijn verstand te rade gaat en met zijn belang rekent, er het zwijgen toe doet; maar, omdat

Amos dat niet doet, maar met zijn profetische roeping rekent, daarom zwijgt hij niet. Tekstcorrecties heeft de schr. niet veel nodig. Jammer, dat hij nog de naam Jehova gebruikt. Een enkele maal is de taal wat al te triviaal. En ook de toepassing is niet altijd even gelukkig. Op blz. 190 is die wel heel cru, als Lodabar en Karnajim (Am. 6 : 13) worden teruggevonden in de afscheidingen van 1834 en 1886. Toch kan ik me best begrijpen, dat dit boek een 2e druk beleefd heeft. Het overbrugt de verre afstand tussen de Oudtestamentische profeten en de mensen van deze tijd en daarmee doet het heilzaam werk. A. H. EDELKOORT

NIEUWE TESTAMENT

H. MULDER, *De eerste hoofdstukken van het evangelie naar Lucas in hun structureelen samenhang* (Meinema, Delft, 1948), 215 pp., 8° (f 4,90).

Met ,,structuur" zijn ,,groote verbanden" bedoeld, waarin de stof door de auteur zou zijn opgenomen. Het gaat om de ,,compositie" (pp. 185 vv., Vestdijk als autoriteit ingeroepen) en de ,,aesthetiek", welke die compositie bij de auteur beheerste. Maar toch ook om eeuwenoude problemen als de harmonisering der geslachtsregisters (Mt. 1 : 1–17 en Lc. 2 : 23–38), en om jongere als de ,,bronnen" in het synoptische vraagstuk. De bestrijding van wat S. de ,,proto-Lucas-hypothese" noemt (pp. 44–52), reikt *zeker* niet toe om deze ,,naar het rijk der verbeelding" te verwijzen! Immers S. negeert het feit, dat – geheel anders dan bij Mt. – na de wegneming van de Mc.-stof uit Lc. *een volledig evangelieverhaal* overblijft, met *eigen bouw*. Wat de geslachtsregisters (§ 10, pp. 146–170) betreft, kent de S. niet de belangrijke dissertatie van A. S. Geyser (Die geslagsregister van Jesus Christus), Pretoria, 1946, die werkelijk onderzoek brengt op plaatsen, waar onze auteur slechts refereert. De lijst van litteratuur (pp. 199–203) toont niet aan, dat ,,er wellicht geen gedeelte in de Bijbel is aan te wijzen, waarover meer geschreven is dan juist over het eerste gedeelte van het evangelie naar Lucas" (p. 10). Ook de gedachte om Lucas als ,,de fijnzinnige kunstenaar bij de gratie Gods" te vindiceren, komt zeker niet bij de ,,eigen indeling" (§ 5, pp. 67 vv.) ons verrassen. Wellicht is ,,structuur" een te modern begrip voor de stof en te zeer vreemd aan de oorspronkelijke sfeer der evangelische traditie. Ook de ,,Formgeschichter" strandden vaak op dergelijke ondiepten. Uitvoering, druk en correctie zijn uitstekend verzorgd. DE ZWAAN

TEIXEIRA DE PASCOAES, *Paulus de dichter Gods* (Meulenhoff, A'dam, '49, 4e dr.), 298 pp. 8°, geb. f 8,50.

De titel is al genoeg: voor een film zou hij passen. De inhoud klopt; deze herinnert aan het ,,schallende koper", vaker nog aan het ,,schetteren" van de cymbaal van I Cor. 13, 1. De S. merkte zelf – en terecht! – op, dat hij *niet* voor ,,geleerden" schreef. Wellicht heeft hij dus in de verte beseft, dat een zó ,,Latijnsche", ja zelfs Portugese Paulus in de

wereld van het N.T. niet heeft bestaan. Het N.T., dat zij echter wèl kennen, kent n.l. dézen „dichter" niet. Dit rococo van rhetorica, hier en daar opgesierd met authentieke „Kitsch", bracht het tot een 4en druk en dat... hier in Nederland! Oorlogspsychose? DE Z.

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

A. LECERF, *Etudes Calvinistes*. Delachaux et Niestlé. Paris 1949, 149 p., f 6,— ingenaaid.

Lecerf is een merkwaardig man. Volkomen vreemd aan alle religie komt hij als kind eens even een Zondagsschool binnen, leest als jongen geheel op zichzelf een Nieuw Testament en koopt als halfvolwassene een Institutie op een boekenstalletje. Dit is zijn begin als Calvinist. Toen de schrijver van de inleiding in 1930 eens naar Parijs ging ried een vriend hem om Lecerf nog eens te gaan horen, want dat was de laatste Calvinist. Maar toen Lecerf in 1943 stierf kon de inleider van dit boek in zijn „introduction" schrijven: presque toute la jeunesse qui sortait des facultés de theologie de France et de Genève s'affirmait Calviniste". Dit was niet alleen het gevolg van de colleges van Lecerf, toch wel voor een niet onbelangrijk deel. Hij schreef geen dogmatiek, wel een tweedelige inleiding, maar het hoofdwerk was niet af. Toen hij stierf verbood hij de publicatie van het onvoltooide werk.

Dit boek bevat 14 lezingen in 5 groepen verdeeld. De eerste groep handelt over de souvereiniteit Gods en de geschapen vrijheid. Het is merkwaardig, een Calvijn-kenner eens dingen te zien citeren en concluderen, waarvan wij in de vaderlandse geijkte Calvijn-interpretatie opkijken. Ook in de tweede groep over liturgische problemen vinden wij opmerkelijke dingen; het was mij b.v. nieuw te vernemen, dat van 1545 af in de Geneefse avondmaalsbediening de predikant het brood brak, maar de diaken de beker gaf (p. 48). In de derde groep over de verhouding van kerk en staat komt een lezing voor over Calvinisme en kapitalisme, waar ik op wijs. De vierde groep gaat over de verhouding van het Calvinisme tot de wetenschappen. De laatste twee lezingen handelen vooral over de betekenis van het Calvinisme in later tijd.

Men krijgt de indruk, dat deze Calvinist zich niet bevlijtigt om Calvijn zo logisch en systematisch als maar mogelijk is, voor te stellen; hier is behalve de systematicus ook de bijbelonderzoeker en correspondent Calvijn aan het woord gelaten en dit maakt geen onbelangrijk onderscheid.

BERKELBACH V. D. SPRENKEL

J. A. SCHREUDER, *Uit het leven en werk van Johann Christoph Blumhardt*. Boekencentrum, 1949.

Karl Barth beëindigt zijn opstel over Blumhardt in „Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert" met de volgende woorden: „Der Augenblick muszte kommen, und er ist gekommen, der die Einsicht brachte, dasz hier Entscheidendes zu lernen war: gerade für die akade-

mische Theologie." Het is merkwaardig, dat de toon van dit opstel over Blumhardt zo geheel anders is dan die van de overige besproken figuren. Barth opereert in dit boek met een vlijm-scherp mes van cultuur-critiek en dit is zeker niet het minste, dat dit boek zozeer lezenswaard doet zijn. Maar het is of Barth, die zich overigens nooit in afbrekende critiek verliest, zich toch extra in acht neemt, wanneer hij de bodem betreedt, waarop Blumhardt geleefd en gewerkt heeft. Dit is heilige grond. En inderdaad moet een ieder, die over Blumhardt schrijft dit eerst ook tot zìjn ervaring gemaakt hebben.

Aan deze voorwaarde voldoet het boek van de Heer Schreuder alleszins. Men kan merken, dat hij Bad Boll van nabij gezien heeft, dat hij het werk met een liefdevol oog in zijn ontwikkeling gevolgd is en dat zijn leven in sterke mate beïnvloed is door het werk van Blumhardt Sr. Hij schrijft met grote bewondering over deze grote zielzorger, maar het is een bewondering, die nergens overslaat in gedweep. Dat zou ook geheel tegen de geest van Blumhardt zijn. Schreuder schrijft met een ingehouden bewondering, hij is de leerling, die in het werk van zijn leermeester gelooft. Daarbij mag het nauwelijks een bezwaar genoemd worden, dat zeer veel in dit boek aan het uitvoerige boek van Zündel ontleend is. Hij vermijdt iedere schijn van plagiaat door zijn bron eerlijk te vermelden, maar bovendien nog het meest door in eigen woorden nog eens te zeggen, wat het wonder van Blumhardt eigenlijk bevat. Dit boek geeft een bijdrage tot de practijk der zielzorg; iets, waarin onze kerk door allerlei omstandigheden bedenkelijk tekort schiet. Schreuder zegt ons, wat zielzorg is: „Het priesterlijk omgaan van de éne mens met de andere" (blz. 60). Moge de kerk, wanneer zij maar enigszins de handen vrij krijgt, meer aandacht besteden aan dit priesterlijk omgaan. Dan kan de Heer Schreuder zeggen, dat hij ook hiertoe zijn bijdrage geleverd heeft.

Etten (Gld.) A. F. L. VAN DIJK

In Koninklijke dienst. Opstellen aangeboden aan Prof. Dr G. J. Heering op zijn 70ste verjaardag, 15 Maart 1949. Uitg. Van Loghum Slaterus, Arnhem.

Het komt weinig voor, dat in ons land een feestgave voor een der hoogleraren wordt gedrukt. Wij kennen beroemde „Festgaben" voor duitse theologen, maar in ons land is dit een zeldzaamheid.

Dit boekje ter ere van Prof. Heering is dan ook niet alleen een eerbewijs aan de theoloog Heering, maar ook aan de leider der Remonstrantse Broederschap, ook aan de leider van kerkelijk-sociale arbeid, vooral in dienst van de vrede, ook aan de prediker en de leider van jonge mensen op hun weg naar het predikantsambt. Want dit alles verenigt Heering in zich.

Vandaar de zeer uiteenlopende stukken, die het boekje bevat. Behalve een biografie en enkele stukken over het seminarium der Remonstranten en de opleiding tot predikant, een tweetal stukken over de Kerk als geweten der wereld en de profetische opdracht der kerk; over het charisma der prediking en over de hoogleraar als prediker. Het boek wordt besloten met een bibliografie.

Voor lezers van dit tijdschrift is uit dit boek ongetwijfeld het stuk van Dr P. D. Tjalsma over de plaats van Heering in het rechtsmodernisme het belangrijkst. Zeer duidelijk beschrijft Tjalsma hier de wending, die het rechtsmodernisme kreeg, toen Heering, weliswaar voortbouwend op Roessinghs theologie, zich toch zozeer van het bij Roessingh nog steeds heersende idealisme verwijderde, dat een geheel nieuw type theologie ontstond, weliswaar op grond van critische geest en autonomie des oordeels, maar anderzijds sterk gebonden aan de Christelijke openbaring. Tjalsma duidt in zijn opstel maar even op de mogelijkheden, die nadere uitwerking van deze theologie heeft. Het is jammer, dat het boekje daarover geen opstel bevat. Men had enkele doublures weg kunnen laten en daarvoor in de plaats een stuk over het waarheidsprobleem of over Openbaring en H. Schrift kunnen geven, problemen, die opdoemen bij het lezen van Heerings boeken. Maar een dergelijk boek kan nu eenmaal niet alles bevatten en is gebonden aan bepaalde omvang. In elk geval zijn wij dankbaar, dat de gestalte van Heering in dit boekje een gedenkteken heeft gekregen dat de herinnering aan hem ook voor het nageslacht zal bewaren. Het is zuiver en eerlijk en zonder mensverheerlijking, die zo geheel tegen Heerings geest zou zijn ingegaan, geschreven. Nog een opmerking: komen we na lezing van dit boek niet tot de conclusie, dat Heering in de kring der Remonstrantse Broederschap in bepaalde opzichten een eenzame figuur is gebleven? Want hij sprak zijn rede over de kerk als maatschappelijk geweten uit op de algemene vergadering der Broederschap, maar toch heeft dit kerkgenootschap zich in het algemeen niet van andere kerken onderscheiden door gehoorzaamheid aan dit appèl.

G. J. Hoenderdaal

DOGMATIEK

Dr P. Timp, *De Verlosser.* Deel 5 van de 40-delige serie ,,De Katholieke Kerk", ing. f 1,90, geb. f 2,90.

(Het geheel is ook verschenen in een 3-delige dundrukuitgave.)

Door de zonde en de erfzonde heeft de mens God beledigd, en aangezien God de Oneindige is, is ook deze belediging oneindig in kwaliteit. Hij eist nu van het mensdom een volwaardige, d.i. een tot de schuld in verhouding staande voldoening.

Hieruit volgt logisch (in deze theologie volgt het één logisch uit het andere) dat God mens moest worden om de gehele mensheid te verlossen uit de zondeschuld. Daar het Gòd was die mens werd, kan ook de voldoening die de Godmens in zijn leven en lijden volbracht oneindig heten. Een groot deel van het boek nu wordt in beslag genomen door de problemen die het ,,Jezus Christus God èn mens" met zich brengt. Men heeft voortdurend neiging om de schrijver toe te voegen: daar gij het Christusgeheim te zeer met logische categorieën wilt analyseren, verstrikt gij u in redeneringen die op ons de indruk maken van een spel met begrippen.

Tenslotte komt het zondige mensenhart volkomen tot rust daar Christus

voldoet naar strikte rechtvaardigheid, meer dan dat: zijn oneindige voldoening bezit een ontegensprekelijke meerwaarde (!) tegenover de schuld (blz. 142). Op blz. 139 valt dan deze zin: „M.a.w. met betrekking tot de voldoening van Christus heeft Gods barmhartigheid geen rol meer te spelen; want God kon in stricte rechtvaardigheid van Christus niet meer eisen dan Hij heeft gegeven." Het doet ons goed toch ook te lezen, dat er zich nog een moeilijkheid voordoet (blz. 140). Er moet een reëel onderscheid bestaan tussen schuldeiser en schuldenaar; niemand immers zou zijn eigen schuldenaar kunnen zijn. „Men moet zeggen, dat Christus als God, de voldoening aannam die Hij als mens had gebracht. Hier lijken derhalve schuldeiser en schuldenaar samen te vallen in één persoon." De oplossing van dit probleem? De psychisch-ene persoon van Christus treedt op als dubbele zedelijke persoon en wel om reden van de twee naturen in Christus. In en door Zijn menselijke natuur voldeed de mens Jezus, alsof (!) Hij een andere was dan het Woord dat, als God, deze voldoening aannam."

Dat een dergelijke „oplossing" uit de moeilijkheden (waarin men zich zelve stort indien men zich aan een voortgezette analyse van de tweenaturen-leer waagt) een zo logisch denkende geest bevredigt, kunnen wij niet verstaan. Het doet weldadig aan wanneer de schrijver aan het einde van zijn boek zegt: „Toch hebben wij de pijnlijke indruk dat deze schets zo oneindig ver beneden de werkelijkheid is gebleven. Als mens kunnen wij toch enkel stamelen over de heerlijkheid van Christus." Wij hadden liever iets meer gestamel gehoord en wat minder logisch-redenerend betoog. Wellicht hadden wij dan toch het gevoel gehad dichter genaderd te zijn tot de regionen der Waarheid.

EM. JANSSEN S.J., *De Moeder Gods*. No 7 van dezelfde serie.

Het boekje is, gelijk het vorige, helder geschreven; ook de behoefte aan logische bewijsvoering heeft het met het bovenbesprokene gemeen.

Naar ons gevoelen worden de Bijbelse gegevens wat vreemd gehanteerd. Zij worden – zo zien wij het – achteraf ingepast in en aangepast bij de dogmatische bewijsvoering. Die verloopt ongeveer aldus: Jezus Christus is behalve mens ook God. Dus moet Maria, die Hem voortbracht van erfzonde vrij zijn gebleven. Daarmede ook van de gevolgen der zonde: de ontbinding van het lichaam en de weeën bij de geboorte. Vandaar achtereenvolgens de hoofdstukken: „Maria's maagdelijkheid voor het baren, bij het baren, na het baren."

Als motto boven het hoofdstuk „Vrouw en Moeder" wordt Openb. 12 : 1 aangehaald, waarin sprake is van „een Vrouw, bekleed met de zon...", doch terecht stopt het citaat voor vers 2 waarin van dèze wel de barensweeën worden vermeld.

Op blz. 44 wordt gezegd dat wij van Maria's leven voor de Boodschap niets weten, maar dat verhindert de schrijver niet om daarna enige bladzijden lang een uitvoerige beschouwing te geven over Maria's interne leven voor de annunciatie.

Als ge vraagt hoe de auteur weet dat Maria na haar bezoek bij Elizabeth „over de bergen van Galilea huppelde en afdaalde naar de Jordaan-geul"

verwijst u een noot naar... het Hooglied: „Ziet hij komt, hij springt over de bergen, hij huppelt over de bergen". En hoe dit „hij" dan veranderen kan in het „zij" kan alleen hij begrijpen, die over voldoende biologisch inzicht beschikt.

C. D. MOULIJN

PRACTISCHE THEOLOGIE

W. J. DE HAAN, *Levensnood en levenskunst*, 2de druk, Uitgeverij H. J. Paris, Amsterdam 1949.

Dit boek vormt samen met „Psycho-analyse" en „Moderne zielkunde en het Evangelie" van de hand van dezelfde schrijver een trilogie, maar elk deel kan ook op zichzelf gebruikt worden. In dit deel vinden we een eenvoudige beschrijving van de stoornissen van het zenuw- en ziele-leven van de mens, met een aanwijzing van verschillende behandelingsmethoden en een inleiding in de levenskunst ten dienste van de zelfopvoeding. Door het hele boek, maar vooral in het derde deel klinkt een warme religieuze toon. Hier spreekt een mens die eerbied voor de Bijbel heeft en niet schroomt telkens weer daarheen te verwijzen.

Voorzichtig en duidelijk spreekt de schrijver over allerlei verschijnselen en opvattingen. Hij toont ook een grote belangstelling voor de parapsychologie en verwacht daar blijkbaar veel van.

Een oriënterend boek dat velen kennis en inzicht zal bijbrengen, een boek vol van milde wijsheid en waardering voor anderen. De mannen van de wetenschap, theologen en psychiaters, zullen wel eens een vraagteken zetten, maar in de practijk zal het voor velen zeer bruikbaar zijn.

J. C. ROOSE

E. A. A. DE VREEDE, *Wij in Hem en Hij in ons*. Uitgave Paris, Amsterdam 1949, 99 blz., f 3,50 gebonden.

De ondertitel luidt „Inleiding tot het geloofsleven aan de hand der sacramenten". Dit is dus een catechisatieboek. Inderdaad zijn doop en avondmaal belangrijke centra in dit geschrift. De schrijver formuleert dit op blz. 4 aldus: „De Doop is een actie van Godswege, het Avondmaal een reactie van onzentwege", een gedachte, waarop hij telkens terugkomt. Bij de Doop wordt de Triniteit behandeld, bij het avondmaal de decaloog en het gebed. Merkwaardig is, dat bij de Doop niet over het verbond gehandeld wordt (dit woord komt slechts als „nieuw verbond" bij de beschrijving van de avondmaalsinzetting voor); en bij de decaloog niet over de dankbaarheid (alleen bij het gebed wordt terloops over het danken gesproken). Ook valt het op, welk een geringe plaats de schuld der zonde inneemt, wanneer over de rechtvaardiging wordt gehandeld (23). De bewoordingen zijn soms verrassend goed gekozen (b.v. „verkeerd goed doen" boven een hoofdstuk, waarin het Farizeïsme beschreven wordt (blz. 77), soms vreemd (b.v. als Kerstmis „het feest van de Vader" heet). Duister is voor mij de zin, waarin de nieuwe bijbelvertaling wordt aangeprezen met

de woorden „de handschriften, waarvan gebruik is gemaakt, zijn omstreeks 1000 jaar jonger dan die, waarmede de Hervormingstijd werkte". Over het geheel genomen is er veel in dit boek, dat ik apprecieer.

BERKELBACH V. D. SPRENKEL

J. KALFF, *Rembrandt en de Bijbel*. Honderd reproducties van schilderijen, etsen en tekeningen aan bijbelse onderwerpen gewijd. N.V. Uitg. Mij. „Kosmos", Amsterdam, 1949. 167 blz., geb. f 12,50.

Dit boek bevat eerst een lezing over Rembrandt en de bijbel van wijlen de hoofdredacteur van het Alg. Handelsblad.

Men verwachte hier geen vondsten of nieuwe gezichtspunten; neen, ons wordt eenvoudig en met grote liefde over dit onderwerp verteld. Daarna volgen vele reproducties met bijschrift. Het is goed gezien om telkens als dit mogelijk was eenzelfde onderwerp in twee afbeeldingen tegenover elkaar te stellen: één uit de eerste tijd van Rembrandt's oeuvre en één uit de latere tijd, om daarbij de lezer opmerkzaam te maken hoe alles eenvoudiger, inniger en dieper werd.

Vooral etsen en tekeningen lieten zich goed reproduceren. Het geheel zal stellig aan de bedoeling beantwoorden om Rembrandt nader tot de lezer te brengen.

W. LEENDERTZ

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST

W. F. GOLTERMAN, *Geloof en geschiedenis* (De Bussy, Amsterdam, 1948), 193 pp., 8° (f 5,50).

Men kan het met deze gedachten over geloof en geschiedenis van harte eens zijn en toch onvoldaan. Wellicht ligt dat aan een bescheidenheid, die scherpe analyse wilde vermijden. De pp. 81–95 handelen b.v. over „het eschatologische", de pp. 129–143 over „het tragische in de geschiedenis". Het eerste onderstelt een opvatting van „geschiedenis", die onvereenigbaar is met wat het woord „tragisch" beduidt. De S. weet dat wel, maar komt in het IXe hoofdstuk toch dadelijk tot de uitspraak: „Vragen wij naar den oorsprong van de tragiek der geschiedenis, van het catastrophale karakter der historie, dan moet die gezocht worden in de innerlijke tweespalt van het menschelijk leven". Alles wat catastrophaal is, is daarom toch niet „tragisch", en omgekeerd? De S., die zijn N.T. goed kent, weet en beseft uiteraard, dat de dimensie van de mens in het tragische heel anders ligt dan in het eschatologische. Zo spreekt hfdst. XII over „Christus, het midden der geschiedenis" en klopt dus aan de poort van het N.T.-isch „tijdsprobleem", waarmede Barth, Bultmann, Cullmann, Kümmel, J. Jeremias, Dodd, Cadoux, Hoskyns, Davey, Fridrichsen, Nygren, Delling e.a. worstelden en dat speciaal de Bijbelse en oorspronkelijk-Christelijke opvatting van „geschiedenis" raakt in de begrippen *αἰών* en *καιρός*. Genoeg om te motiveren wat in het begin werd opgemerkt; ook genoeg om dit werkje als stimulerend te karakteri-

seeren. Maar daar bovenuit gaat de geest, die op tal van bladzijden doorbreekt, een geest, die inspirerend genoemd mag worden. Zeker zou de S. zich goed kunnen vinden in H. G. Wood's „Christianity and the nature of History" (Hulsean Lectures, 1933/34), Cambridge Univ. Press 1934.

DE ZWAAN

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

P. A. VERHOEF, *Die vraagstuk van die onvervulde voorseggings in verband met Jes. 1–39* (Diss. V.U.), J. H. de Bussy, Amst. 1950, 362 blz., ing. f 6,90.

PAUL TOURNIER, *Techniek en Geloof*, W. ten Have, Amsterdam 1950, 283 blz., geb. f 7,50.

M. C. SMIT, *De verhouding van Christendom en historie in de huidige R.K. geschiedbeschouwing* (Diss. V.U.), J. H. Kok, Kampen 1950, 220 blz., ing. f 4,90.

MAX THURIAN, *Pioniers slaan een brug tussen de Kerk en de Wereld*, J. N. Voorhoeve, Den Haag z.j., 48 blz., ing. f 1,25.

A. J. DE SOPPER, *Wat is Philosophie?*, Erven F. Bohn, Haarlem 1950, 243 blz., geb. f 3,90.

A. J. DE SOPPER, *Signalen*, Erven F. Bohn, Haarlem 1950, 205 blz., geb. f 7,50.

Ik geloof (getekend door G. J. HAALBOOM), Bosch en Keuning, Baarn z.j.

J. H. KROESE, *Spreuken* (Paraphrase der H. Schrift), T. Wever, Franeker z.j., 148 blz., geb. f 3,—.

H. BOELAARS C.ss. R., e.a., *Onrust in de Zielzorg*, Het Spectrum, Utrecht 1950, 224 blz., ing. f 3,50.

H. J. LANGMAN, *Kuyper en de Volkskerk* (diss.), J. H. Kok, Kampen 1950, 294 blz., geb. f 6,75.

PIERRE MAURY, *Jezus Christus, de grote Onbekende*, J. Bijleveld, Utrecht 1950, 126 blz.

S. DE DIÉTRICH, *Le Renouveau biblique* (2me ed.), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1949, 308 p., Zw. frs 5,75.

F. MICHAELI, *Dieu à l'image de l'homme*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1950, 174 p., Zw. frs 6,50.

J. L. LEUBA, *L'institution et l'événement*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1950, 141 p., Zw. frs 6,50.

'k Zal gedenken. Uit het leven en werk van Joh. de Heer, J. N. Voorhoeve, Den Haag z.j., 208 blz., geb. f 3,90.

P. A. VAN STEMPVOORT, *Eenheid en Schisma* (diss. Amsterdam), G. F. Callenbach, Nijkerk 1950, 224 blz., geb. f 6,90.

MARTIN BUBER, *De legende van den Baalsjém* (2e dr.), N. Kluwer, Deventer z.j., 206 blz., geb. f 7,50.

J. J. BOASSON, *De bestemming van de mens*, W. de Haan, Utrecht 1949, 239 blz., geb. f 12,50.

H. J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1950, 320 S.

J. ZANDEE, *De hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350* (Diss. Leiden), E. J. Brill, Leiden 1948, 158 blz. met 2 bijlagen.

C. STAM, *De Hemelvaart des Heren* (Diss. V.U.), J. H. Kok, Kampen 1950, 106 blz., ing. f 3,75.

C. BOUMA, *Het Evangelie van Johannes*, I en II, (Korte verklaring), J. H. Kok, Kampen 1950, geb. f 3,75 per deel.

S. GREYDANUS, *I en II Petrus* (Korte verklaring), J. H. Kok, Kampen 1950, 156 blz., geb. f 3,25.

J. M. SPIER, *Inleiding tot de wijsbegeerte der Wetsidee*, 4e dr., J. H. Kok, Kampen 1950, 263 blz., geb. f 6,25.

C. G. BERKOUWER, *De voorzienigheid Gods* (Dogm. Studiën), J. H. Kok, Kampen 1950, 336 blz., geb. f 6,90.

J. G. FEENSTRA, *De Dordtse leerregelenen*, 2e dr., J. H. Kok, Kampen 1950, 254 blz., geb. f 4,50.

S. GREYDANUS, *Bizondere Canoniek van de boeken van het Nieuwe Testament*, II, J. H. Kok, Kampen 1950, 405 blz., geb. f 11,50.

K. H. KROON, *Verwerp de oudwijfse fabelen*, Wereldvenster, Amsterdam 1950, 196 blz., geb. f 5,90.

Herderlijk schrijven van de Gen. Synode der Ned. Herv. Kerk betreffende de R.K. Kerk, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1950, 96 blz., ing. f 1,65.

C. RIEMERS, *Het gelukzalige leven* (Luther en het eudaemonisme), U.M. Holland, Amsterdam 1950, 119 blz., geb. f 3,90.

P. J. ROSCAM ABBING, *Diakonia* (Diss. Utrecht), Boekencentrum, 's-Gravenhage 1950, 609 blz., geb. f 14,90.

TIJDSCHRIFTEN

Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis, N.S. XXXVII, Afl. 2, 1950.
I. H. v. Eeghen, De geestelijke en wereldlijke functionarissen verbonden aan de oude of St Nicolaaskerk te Amsterdam (tot 1578). S. Elte, De zaak Frederik Breckeling te Zwolle.

Kerk en Eredienst, 5e jrg., nr 1, Maart 1950.
W. D. Maxwell, Eredienst in de geref. kerk. E. v. d. Schoot, Gebondenheid en vrijheid in de eredienst. M. R. Pliester, De oude kerk van Vries. A. v. d. Lisdonk, Bezoek aan de Maranatha-kerk. Leo J. Mens, Kerkkoor-problemen.

Nr 2, Mei 1950.
A. Faber, De Herv. Kerk en de komende liturgie. H. Schroten, Nieuwe psalmberijming. O. J. de Jong, Zwitserse zorgen over een nieuw gezangboek. G. J. Hoenderdaal, Kerkmuziek en Kerkbouw. W. Aalders, De orthodoxie.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 50e jrg., 1e en 2e kwartaal 1950.
J. G. Aalders, De duizenden van Numeri. J. H. Becker, Het begrip „hart" in het O.T. A. de Bondt, De linnen gordel (Jer. 13 : 1–11). W. H. Gispen, Slachtoffer en vredeoffer. C. J. Goslinga, Davids klaaglied (2 Sam. 1 : 19–27). H. H. Grosheide, Een geschrift van Tabeël?

J. H. Kroeze, Niet door opgravingen. N. Ridderbos, De betuigingen van onschuld, rechtvaardigheid in de psalmen. J. Schelhaas, Jes. 10 : 5–12 : 6.

De Heerbaan (Alg. Zendingstijdschrift), 3e jrg., no 1, Jan. 1950.

I. H. Enklaar, De theol. school voor Oostelijk Indonesië. C. L. van Doorn, Het Evangelie en de cultuursferen van Indonesië. P. Middelkoop, De weergave der Godsnamen in de vertaling van het O.T. van Klinkert en Leidekker.

No 2, Februari 1950.

W. F. Dankbaar, Lid en ambtsdrager van twee kerken. P. Middelkoop, De weergave der Godsnamen in de vertaling van het O.T. van Klinkert en Leidekker.

No 3, Maart 1950.

R. van Alphen, Het „Le-oe" onderzoek op Timor. J. L. Swellengrebel, Bijbelvertaling en beleefdheid op Bali. A. H. Oussoren, Enkele gedachten over polygamie.

Kerkedienst, 15e jrg., no 5, Maart 1950.

H. Beker, De kerstening van het dorpsleven. G. C. Schellenberg, Markelo's geestelijk leven. Aspecten van zielszorg.

Kerk en Theologie, 1e jrg, no 2, April 1950.

Th. L. Haitjema, In memoriam P. Schumacher. R. B. Evenhuis, Overdenking. A. A. v. Ruler, De bevinding. H. J. Hondius, De Synode der Herv. Kerk in 1817 over de openbare eredienst. A. J. Bronkhorst, De kerkorde in eerste lezing. A. F. N. Lekkerkerker en G. C. v. Niftrik, Kroniek.

Vox Theologica, 20e jrg., nr 4, Maart 1950.

Th. C. Vriezen, De betekenis der semasiologie voor exegese en Schriftbeschouwing. K. J. Cremer, Semasiologie en Oud-Testamentische exegese. L. Hoving, De Zuid-Oosthoek van Friesland.

Nr 5, Mei 1950.

C. J. Micklinghoff, D.P., R.K. theologie. A. Hulsbosch, De bijbelse theologie en het godsdienstgesprek. A. J. Bronkhorst, 's-Gravenhage.

Theologie en Practijk, 10e jrg., nr 1/2, Februari 1950.

H. Faber, De beweging naar links in de theologie. A. de Wilde, De beweging van links naar rechts in de theologie. R. Miedema, Christus' oudste gewaad. W. R. M. Noordhoff, „Een verantwoordelijke maatschappij van vrije mensen."

No 3/4, Maart/April 1950.

C. J. Bleeker, De functie van de mythe in de godsdienst. H. Th. Fischer, Huidige stand van de parapsychologie. J. de Graaf, Fundamenten en perspectieven.

Tegemoet, 4e jrg., nr 6, April 1950.

F. J. Pop, Opstanding en Apostolaat. A. W. Kist, The third man.

Nr 7, Mei 1950.

H. Berkhof, Theologie van het apostolaat. J. C. C. Rupp, Kerkelijk werk onder industrie-arbeiders te Parijs.

Wending, Jrg. 4, nr 11, Januari 1950.

E. de Vries, Samenwerking tussen Nederland en Indonesië. M. Kohn-

stamm, Europese economische samenwerking. Ph. J. Idenburg, Europa op 't spel. A. A. van Ruler, De vraag naar de gemeenschap in deze tijd.

Nr 12, Februari 1950.
G. v. d. Leeuw, De betekenis van de Religie in de ontwikkeling der moderne wereld. H. J. Spier, Iets over de wijsbegeerte der wetsidee (met kanttekening van W. Banning). A. Sörensen, Vasco da Gama's terugreis. A. H. Heering, Blijft oorlog ons ultimum remedium?

5e jrg., nr 1, Maart 1950.
H. van Oyen, Het geweten. E. Krijgers Jansen, Ontwikkeling van het schuldgevoel. A. F. L. van Dijk, Angst. C. A. van Peursen, Het lichaam. H. A. Gerritsen, Zadkine's beeldhouwkunst.

Nr 2, April 1950.
O. Noordmans, Het canonieke recht. H. de Vos, De Roomskatholiek en de democratie. Ph. J. Idenburg, In dienst der vrijheid.

Nr 3, Mei 1950.
K. Heeroma, Hemelvaart. F. J. Pop, Kerk en wereld. B. Albach, Reformatie en dramatische kunst. P. Abrecht, Amerikaanse kerken en oec. beweging.

Kerk en muziek, 2e jrg., nr 9, Februari 1950.
H. L. Oussoren, Het kerkkoor in de practijk (II). W. Mudde, De herdenking van Joh. Seb. Bach. A. de Vries, Orgel en organist vanaf de kansel gehoord. Dolf Hendrikse, Het kerklied in ons huiselijk leven (I). C. v. Dorp, Verbetering van de gemeentezang of verbetering van de gezangboeken?

Nr 10, Maart 1950.
H. L. Oussoren, Kerkkoor in de practijk (III). W. Mudde, Ons zingen. L. Erné, Hedendaagse orgelbouw in Zweden (II).

Nr 11, April 1950.
H. L. Oussoren, Het kerkkoor in de practijk (IV). W. Mudde, Vroege geschiedenis der prot. kerkmuziek. D. Hendrikse, Kerklied in ons huiselijk leven.

Nr 12, Mei 1950.
T. Söhngen, Bach's oecumenische zending. L. Erné, Het orgel te Loenen aan de Vecht.

Bijdragen (Phil. en Theol. fac. der N. en Z. Ned. Jezuïeten), Dl 11, afl. 1, 1950.
L. van der Kerken, Le devenir interne du moment esthétique. J. de Fraine, Het loflied op de menselijke waardigheid in Eccl. 17 : 1–14. P. Henry, Het sacramentalisme van het Doopsel. G. J. Adriaansen, Ik geloof in de H. Kerk. C. Sträter, De grens van Christus' tegenwoordigheid in de H. Eucharistie.

Studia Catholica, 25e jrg., afl. 1, Januari 1950.
J. de Fraine S.J., Baius' leer over de caritas. M. A. Nauwelaerts, Theologie en askese bij Simon Verepaeus († 1598). Cl. Bayer O.F.M., Franciscus, de katholieke man.

Afl. 2, Maart 1950.
Ed. J. Gerrits, Het mystieke lichaam van Jesus Christus en onze een-

heid daarin met de goddelijke verlosser. H. Frehen S.M.M., De heilsfunctie van Christus' H. Mensheid volgens Kard. Pierre Berulle (1575–1629).

Afl. 3, Mei 1950.

P. Wolf, Chr. wijsbegeerte in Duitsland 1920–1945. H. Frehen S.M.M., De heilsfunctie van Christus' H. Mensheid volgens Kard. de Bérulle. G. Voorvelt O.F.M., La philosophie de Bossuet. F. van Roessel, De invloed van Raymundus de Pennaforte's „Summa de Poenitentia" op de ontwikkeling van het begrip jurisdictio.

Theologische Literaturzeitung, 74. Jhrg., Nr 12, Dez. 1949

P. Althaus, Was ist die Taufe? (an Karl Barth). Joh. Schneider, Das N.T. und die menschl. Existenz. G. Gloege, Nihilismus?

75. Jhrg., Nr 1, Jan. 1950.

L. Richter, Zwischenbilanz der Existenzphilosophie. J. A. Jungmann, Die Enzyklika „Mediator Dei" und die kath. liturg. Bewegung im deutschen Raum. O. Eiszfeldt, Der gegenw. Stand der Erforschung der im Palästina neu gefundenen hebr. Handschriften.

Nr 2, Febr. 1950.

W. Schweitzer, Die Oekumenischen Studien über „Die Bibel und die Botschaft der Kirche an die Welt". F. V. Filson, Biblische Theologie in Amerika. G. Wehrung, Die Kirche als Herrenleib. O. Eiszfeldt, Erforschung der Palästina-Handschriften.

Nr 3, März 1950.

L. Fendt, Volksbibeln und Volkskommentare zur Bibel. G. Gloege, Der Dämon und sein Bild. O. Eiszfeldt, Erforschung der Palästina-Handschriften.

Theologische Zeitschrift (Basel), 6. Jhrg., Heft 1, Jan./Febr. 1950.

R. Morgenthaler, Formgeschichte und Gleichnisauslegung. K. Ruh, Zur Theologie des mittelalterlichen Passionstraktats. E. Feist Hirsch, Damião de Goes und die Reformation.

Heft 2, März/April 1950.

M. A. Schmidt, Zur Komposition des Buches Hesekiel. I. Heinemann, Philo als Vater der M.A.-lichen Philosophie? E. W. Schmidt, Beiträge zu einer Theologie des Personalismus.

Heft 3, Mai/Juni 1950.

Ed. Schweizer, Eine hebraisierende Sonderquelle des Lukas? W. Völker, Haeretica. Th. Steinmann, Die Gefahr der Dogmatik heute. R. Prenter, Die Lehre vom Menschen bei Karl Barth.

Vigiliae Christianae, Vol. IV, Nr 1, Jan. 1950.

Chr. Mohrmann, Quelques observations sur l'évolution stylistique du canon de la messe romain. Dom R. Weber, La traduction primitive de *βάρις* dans les anciens psautiers latins. R. M. Grant, Melito of Sardis on Baptism. B. Altaner, Augustinus und Julius Africanus. Em. Rapisarda, Influssi Lucreziani in Prudenzio. W. den Boer, Gycaeconitis.